10 المكتبة الهيجلية



هيجل

د. إمام عبد الفتاح إمام

تطور الجدل بعد هيجل

جدل الإنسان

«المجلد الثالث»

التنوير

جـدل الإنسـان

- د. إمام عبد الفتاح إمام : تطور الجدل بعد هيجل

الكتاب الثالث : جدل الانسان

- **الطبعة الثالثة ٢٠٠٧**
- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٦٩١١ ــ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ــ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

تطور الجدل بعد هيجل

جدل الإنسان

د. إمام عبد الفتاح إمام



تمهيد

٢٩٠ ـ عرضنا في الكتاب الأول لجدل الفكر، ثم عرضنا لنقيضه في الكتاب الثاني وهو جدل الطبيعة. وها نحن أولاء نصل إلى المركب ـ بالمعنى الهيجلي للكلمة ـ وهو جدل الإنسان.

والحق أن الاهتمام بالإنسان بدأ في النصف الثاني من القرن الماضي عندما انحلّت امبراطورية الفكر الهيجلية ـ كما يحلو لبعض الباحثين تسميتها[١] وتفككت أوصالها فقد: «كانت هناك موجة اقتناع عميق بأن الفلسفة وصلت إلى نهايتها، وانتشرت هذه الموجة في العقود الأولى بعد وفاة هيجل. وذاع اعتقاد مؤكد بأن تاريخ الفكر قد بلغ مفرق طرق حاسماً، وأنه لم يبق إلاّ وسيط واحد يمكن الاهتداء بواسطته إلى (الحقيقة) وتطبيقها فعلياً، ألاَ وهو الوجود المادي العيني للإنسان..»[٢] ومثّل «فويرباخ» فترة انتقال حاسمة إذْ كان جسراً عبر عليه الفكر الفلسفي من المطلق إلى الإنسان: من الروح المطلق إلى الإنسان المتواضع بلحمه وعظمه وحدوده وبيئته، ثم تشعّبت دراسة الإنسان وظهر تياران عظيمان[٣]، : الأول هو التيار الوجودي الذي

---

(١) K. Löwith: L'achévement de la philosphie classique par Hegel et sa Dissolution chez Marx et Kierkegaard - (Recherches philosophique - vol. Iv: 1934 - 1935).

وقارن أيضاً كتابنا: «سرن كيركجور: رائد الوجودية» ص ٧ ـ ٨ من طبعة دار التنوير ١٩٨٣ بيروت.

(٢) هربرت ماركيوز «العقل والثورة» ص ٢٥٧ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة عام ١٩٧٠.

(٣) هناك بالطبع أشكال لا حصر لها من المدارس الفلسفية التي أعقبت هيجل وتوالى ظهورها منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى اليوم: كالوضعية والنقدية الجديدة. =

قاده كيركجور الذي ظل في نهاية القرن الماضي ارهاصات لم يكتب لها الاكتمال إلا في القرن الحالي، وهو تيار اهتم أساساً بدراسة الإنسان من الداخل - أو الروح الذاتي إذا شئنا استخدام التعبير الهيجلي - أو الوجود الداخلي للفرد. وتيار مقابل عُني أساساً بدراسة الإنسان من الخارج، أعني بالظروف الموضوعية الخارجية لحياة الجماهير، وهو التيار الذي كان على رأسه كارل ماركس، ويكفي أن نقول إنه في عام واحد وهو عام ١٨٤٣ ظهرت كتب ثلاثة كانت تلخص هذه التيارات وتعبر عن ارهاصات العصر الجديد وهي «مبادىء فلسفة المستقبل» لـ «فويرباخ» و «نقد فلسفة هيجل السياسية» لماركس و « - «إمّا. . . أو» لكيركجور[٤].

٢٩١ - وكما قلنا في مكان آخر فقد شهد القرن التاسع عشر «روح عصر» جديد يسعى حثيثاً إلى خلق فلسفة جديدة عن طريق تفتيت النتيجة التي انتهت إليها الهيجلية وتمثل هذا الروح الجديد في تيارين عظيمين لا يزالان يتقاسمان الإنسان المعاصر حتى يومنا هدا وهما: الوجودية التي ترتكز أساساً على الفرد. والماركسية التي ركزت اهتمامها على الحياة الاقتصادية والاجتماعية للإنسان. التيار الأول «ذاتي» والتيار الثاني «موضوعي» الأول «فردي» والثاني «جماعي» الأول «داخلي» والثاني «خارجي». . . الخ[٥]. لكن هل يمكن أن يعتبر الإنسان فرداً منعزلاً قائماً بذاته، أم موجوداً لا تكون له حقيقة إلا وسط الجماهير. .؟ وهل الإنسان وجود داخلي تماماً، أم أنه وجود خارجي أساساً. .؟ أليس كل طرف من هذه الأطراف القصوى يؤدي إلى الآخر. .؟ ألم يكن هيجل رائعاً حين أوضح لنا أنه: كلما أصبح الداخلي مستقلاً ومنعزلاً، أصبح الخارجي أيضاً مستقلاً ومنفصلاً. .؟ «أي أنك كلما أكدت الفرد المنعزل المستقل، فإنك بنفس الفعل وفي نفس اللحظة تؤكد الإنسان الاجتماعي الذي لا يُعرف ولا يُفهم إلا وسط جماعة ومن خلالها[٦].

= والواقعية والظاهريات. . الخ. لكنا نحصر أنفسنا في التيارات الجدلية وحدها.

(٤) K. Löwith: «l'achévement de la philos. P. 233.

(٥) قارن كتابنا «سرن كيركجور» ص ٧ - ٨ من الطبعة الثانية أصدرتها دار التنوير بيروت - ١٩٨٣.

(٦) Ibid; P. 234.

٢٩٢ ـ ظلت هذه التساؤلات تعتمل في ضمير الفكر المعاصر وتعبر عن مواقف أحادية الجانب في الفكر الوجودي والماركسي على السواء ـ إلى أن أبرزها جان بول سارتر وحاول التصدي لها في كتابه الأخير: «نقد العقل الجدلي»، فليس يكفي أن تقول الوجودية: إن الذاتية هي الحقيقة، وأن الإنسان الفرد هو الأساس، وأن يتحول الجدل عندها إلى جدل ذاتي ـ جدل العواطف كما هي الحال عند كيركجور ـ فيصبح تمزقاً داخلياً، ويأساً وقنوطاً ومرضاً حتى الموت ويتحول الجانب الداخلي في الإنسان إلى مرجل بغلي لكن بخاره لا يحرك شيئاً قط، كلا، وليس يكفي أن تلغي الماركسية ذلك كله لكي يتحول الجدل إلى صراع بين الطبقات وتطاحن بين النظم الاجتماعية والاقتصادية بعضها وبعض ـ فالذاتية كما يقول سارتر ـ بحق ـ «ليست كل شيء» لكنها أيضاً ليست «لا شيء». . . ومعنى ذلك أنه لا يكفي أن نحاول فهم الإنسان من الداخل فقط أو من الخارج فحسب، بل لا بد من فهمه من الداخل ومن الخارج في آن معاً وتلك هي المهمة التي أخذ سارتر على عاتقه القيام بها. «فالمهمة التي أخذ سارتر على عاتقه القيام بها هي وضع خريطة للنشاط البشري منظوراً إليه من الداخل ومن الخارج في آن معاً. وسوف يقتضي ذلك تحليل أنواع الجماعات التي يتعرف عليها الإنسان. .[٧] وهذا هو ما يسميه سارتر «بالفهم الشامل للإنسان» ـ على نحو ما سنعرف فيما بعد.

٢٩٣ ـ وعلى ذلك فسوف نلتقي في الباب الأول من هذا الكتاب بجدل العواطف عند كيركجور. أو الجدل الذي يبرز لنا الصراع الداخلي في جوف الإنسان الفرد، على حين أننا سنلتقي في الباب الثاني بالجدل الذي يبرز لنا الصراع الخارجي للإنسان، أعني الصراع بين الجماعات بعضها وبعض والتطاحن بين النظم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة في المجتمع البشري، أما الباب الثالث فهو محاولة لإنشاء مركب من البابين السابقين كما تتمثل في الجدل عند سارتر كما يعرضه علينا «كتابه الضخم» (نقد العقل الجدلي) الذي

---

(٧)- Mary Warnock: The philosophy of sartre P. 118 Hutchinson University Library London 1965.

يعنى فيه بدراسة جدل الفرد وجدل الجماعة في آن معاً أو الجدل الداخلي والخارجي للإنسان في وقت واحد.

الباب الأول:

الإنسان من الداخل

الفصل الأول:

جدل العواطف

«عندي أن كل شيء جدلي. . .»

كيركجور: وجهة نظر ص ٨٢

أولاً: منابع الجدل عند كيركجور

٢٩٤ - ينبع جدل الداخل عند كيركجور من داخل شخصيته ذاتها، فمن أعمق أعماقه كان يستخرج المتناقضات، ومما يعتمل في داخل نفسه كان يصل إلى الصراع والتوتر، ومن تأملاته لذاته واستبطانه لخلجات نفسه كان يعرض علينا فكرته عن الجدل. وهو لهذا يعلن في نصوص عديدة أن «مؤلفاته كلها ليست إلا تعبيراً عن حياته الخاصة. وأنه على نقيض غيري من الوعاظ.. فبينما هم يرهقون أنفسهم بمخاطبة الآخرين فإني أتحدث إلى نفسي وحدها»[1]. وفي اعتقادي أن هناك عاملاً لعب دوراً هاماً للغاية في تكوين فكره وأعني به العلاقة الجدلية بين روحه وجسده وأعني بكلمة «الجدل» هنا التقاء ضدين لا يمكن التوفيق بينهما، بحيث يدور بينهما صراع وكفاح مستمر دون أن يُرفع في مركب، وهذا هو المعنى الذي يفهم به كيركجور كلمة الجدل.

أما الضدان اللذان تتألف منهما هذه العلاقة فهما الجسد والروح إذ لا شك أن جانباً كبيراً من مزاجه السوداوي كان يرجع إلى صحته السقيمة وتكوينه الجسدي الشائه، فقد كان بشع المنظر، قميء القامة ذا صوت نشاز كأنه نعيب الغراب، إحدى ساقيه أطول من الأخرى، عموده الفقري يبدو كأنه مكسور، وكأن تكوينه الدميم يذكره دائماً بأنه محروم من محاسن الجسد وأن باب السعادة قد أغلق دونه.

لكن ذلك لم يكن كل شيء فقد كان هناك جانب آخر هو جانب الروح: كان فيه كيركجور صعب المراس ساخر المزاج، لاذع التهكم ذا خيال

(١)- S. Kierkegaard: The Journals - Eng. Trans. by A. Drup oxford University press London 1959.

عجيب، وعبقرية ساحرة وفي استطاعتنا من ثم أن ندرك في الحال أن كيركجور نفسه كان نموذجاً للجدل العيني الحي الذي كان يتحدث عنه: فقد كان مطلوباً ومتجنباً في وقت واحد، محبوباً ومكروهاً في آن معاً، كما كانت شخصيته أشبه بالقلق المؤنس، أو القلق اللذيذ الذي تحدث عنه هو نفسه والذي يخافه المرء ويحبه في وقت واحد، يريده ويخشاه في آن معاً: كذلك كان سيرن كيركجور يُستدنى ويُستبعد في آن معاً، وهو يصف هذين الجانبين في شخصيته منذ طفولته: «كنت رقيقاً، نحيفاً، ضعيفاً محروماً ـ تقريباً من كل الشروط المطلوبة لكي أمارس حياتي العادية مع الأطفال الآخرين أو حتى لكي أنشأ كرجل مكتمل إذا ما قورن بغيره من الناس: سوداوي المزاج بائساً بأعمق معنى للكلمة: لكن هناك شيئاً واحداً كنت أملكه: ذهن حاضر لمّاح، منح لي مقدماً حتى لا أكون عاجزاً عن الدفاع عن نفسي. وحتى في طفولتي كنت أعي قدرتي على حضور الذهن، وأعرف أنها ملجأي وملاذي في صراعي مع الآخرين الذين يفوقونني قوة. . »[٢].

٢٩٥ ـ ولقد أحدث له هذا الجسد الشائه متاعب لا حصر لها كما ترك في الوقت ذاته انطباعات نفسية بالغة الأثر على شخصيته وعلى فكره وعلى مجرى حياته كلها، وجعل الصراع عنيفاً بين الروح القوي الخلاق وبين الجسد الشائه القميء، فهو يحاول ـ مثلاً أن يفعل كما يفعل غيره من الشباب فيذهب ليقيد اسمه في الحرس الملكي الدينماركي لكن طلبه يرفض لعدم لياقته الطبية، نتيجة لتقوس عموده الفقري الذي كان يُعاني منه والذي كان يرده إلى سقوطه وهو طفل من فوق شجرة[٣]. ويروي لوري «أن هذا

---

(٢) S. Kierkegaard; The Journals - Trans. by Drup. 517 - 518.

(٣) يبدو أن ضعف البنية كان خاصية وراثية في الأسرة فشقيقه سيرن ميخائيل مات في الثانية عشرة بسبب تناطحه بالرأس وهو يلعب مع أحد الأطفال كما مات خمسة من أشقائه لعيوب جسمية مختلفة وكان كيركجور نفسه يشعر أنه سوف يموت في سن مبكرة ـ راجع ولتر لوري في كتابه «كيركجور» المجلد الأول ص ٩٥ وأنينا جوليفيه في كتابه «المدخل إلى كيركجور» ص ١٢ من الترجمة الانجليزية.

التقوس كان يسبب لـه متاعب من الحـين والآخر، ويضعـه في مواقف بـالغة الحـرج»: فكثيراً مـا كان يسقط خـائراً عـلى أرض الغرفـة دون أن يستـطيـع النهوض بسهولة. ولهذا فقد كان يكره كراهيـة شديـدة أن يشاهـد أحد هـذا المنظر، فإذا ما حدث رغماً عنه أمـام أحد كـان يسارع بـانهاء الموقف بـدعابـة مؤلمـة. حـدث ذات يـوم أن سقط من فـوق أريكـة، وحـين هَمَّ أصـدقـاؤه لمساعدته على النهـوض قال لهم في دعـابة مـرة: «دعوا مـا سقط كما هـو حتى الصباح، إلى أن يأتي الخادم فيكنسه!» وسقط مرة أخرى وكـانت دعابتـه هذه المرة: «لودفيـج الصغير سـوف يلتقط نفسه»(٤) ولـودفيج هـو الشاب المسكـين الذي قص قصته في الجـزء الثاني من «أمـا. . أو» عام ١٨٤٣(٥) ويقـول أحد أصدقائه القلائـل ـ بروشـنر ـ في هذا المعنى: «. . . لقـد كان المشي معـه في الشارع له متاعبه الكثيرة بسبب عدم انتظام حركاته ـ وهو يرجع بلا شك إلى تقـوس عموده الفقـري ـ فلم يكن في استطاعـة المرء أن يحـافظ عـلى طـريق مستقيم وهـو يسير معه، بل لا بـد من التخبط طوال الـطريق. . وحين كـان يشير بيديه أو عصاه وهـو يتحدث يصبـح منظره أشبـه ما يكـون بمن يتخطى الحواجز. .(٦). فقد كان يسير على شكل قفزات كما ود للفلسفة أن تسـير فيما بعد. . . !».

٢٩٦ ـ من هذا كله يتضح لنا كيف كان كيركجور يشعر بصراع عنيف في داخـل نفسه وكيف كـان يحس أنه تعبـير حي عن التناقض والتقـاء الأضـداد وسوف نرى فيما بعد كيف ذهب إلى أن الذات تتألف من عاملين هما المتناهي واللامتناهي والإمكـان والضرورة. . الـخ. ولو تـأملنا قليـلاً هذين العـاملين لـوجدنـا أنهما تعبيـران عـما كـان يستشعـره في داخله من صـراع بـين الجسـد والروح. فالجسد هو العامل المتناهي الذي يحدد ويقيد، إنه عامل الضرورة، أما اللامتناهي فهو عامل الاتساع والخيال، عامل الإمكان، وسوف نـرى فيما

(٤) W. Lowrie: Kierkegaard: Vol I, P. 95.

(٥) Ibid; P. 145.

(٦) Lowrie: Ibid P. 93 and The Journals P. 564.

بعد كيف ينشأ المرض حتى الموت نتيجة لهذين العاملين.

والحق أن كيركجور كان يشعر بأن جسده ليس إلا مرضاً بغير علاج وهو ـ على حد تعبير جان فال ـ آلة تعذيب مستمرة(٧). ولقد عَبَّر كيركجور عن هذا الشعور أكثر من مرة وبأكثر من صورة يقول ـ مثلاً: «حالتي الذهنية سليمة تماماً من الناحية الصحية، وهي لهذا تشتاق إلى اطِّراح ضعف الجسد تماماً كما يشتاق المريض إلى تمزيق الأربطة، فأنا مثلي مثل القائد المنتصر الذي قُتل جواده في الحرب ويريد حصاناً جديداً. أواه! هذه الصحة الظافرة لذهني، كم تشتهي حصاناً جديداً: أعني جسداً آخر»(٨). ويقول في مكان آخر: «لقد أنجزت شيئاً عظيماً سوف يُعجب منه الناس لفترة طويلة لقد كانت لي مواهب شاذة. . .».

«إن ما ينقصني وما أحتاج إليه هو تلك الخصائص الحيوانية حين نتحدث عن واحد من الرجال. .»(٩). ويقول أيضاً: «أنا أشبه ما أكون بسفينة تحمل محركاً أقوى بكثير من بنيتها. .». فهذا الجسد الشائه الضعيف ليس هو الجسد الذي كان ينبغي أن يكون له، ولهذا تراه يعاتب الله في حسرة وألم «آه! لو كنت قد أعطيتني جسداً غير هذا الجسد حين بلغت سن العشرين: إذن لكان حالي غير الحال. .»(١٠). ويبدو أن المحيطين به كانوا يشعرون بهذا النقص عنده وكانوا يُركزون عليه أو أنه على أقل تقدير كان يظن ذلك: «إن الناس يجدون لذة بهيمية حين يطلبون مني ما لم أحصل عليه ثم تراهم يسخرون مما أعطي لي. .»(١١).

٢٩٧ ـ ذلك هو اللقاء الحي بين الأضداد الذي كان عاملاً حاسماً في تصوره للجدل والذي جعله يقول فيما بعد «. . عندي أن كل شيء

---

(٧) J. Wahl: Études Kierkegaardinnes. p. 18.

(٨) S. Kiergegaard: The Journals P. 144.

(٩) S. Kierkegaard: The Journals P. 395.

(١٠) Ibid.

(١١) Ibid.

جـدلي . . »[١٢]. وتلك هي الحالـة التي أطلق عليهـا اسم «الشـوكـة في الجسد . . »: «عندي شوكة في الجسـد مثل القـديس بولس: ولهـذا السبب لم أستطع الدخول في العلاقات العامـة ولهذا السبب أيضـاً استنتجت أن مهمتي خارقة للعادة . . » (عام ١٨٥٥).

وهذه الشوكة هي تكوينه الفسيولوجي الذي كان السبب ـ كما يقول جان فـال ـ في تردده في الـزواج من روجينا أولسن ثم في رفضـه لهذا الـزواج فيـما بعد: «فقد كـان هناك لـون من ألوان التنـافر عـلى حد تعبـير كيركجـور ـ في العلاقة بين جسده وروحه . . »[١٣] . ولقد عبر كيركجور نفسه عن ذلـك فقال «لو قُدّر لي أن أطلعها على مكنونات نفسي، إذن لأشـركتها في أمـور مرعبـة: عـلاقتي بـأبي، ومـزاجـه السـوداوي، والليـل الأبـدي الـذي يعـوي داخـل نفسي . . »[١٤] ـ وهـذا الليل الأبـدي الذي كـان يستشعره بـداخله هو هـذا التنافر الحاد بين الجسد الذي بلغ من الضعف والوهن حداً جعله يقول إنه لو أن أحداً ناداني بصوت مرتفع فسوف أسقط على الأرض ميتاً في الحال! مع أن روحه كانت حية ظافرة جياشة مليئة بالحركة والنشاط حتى أنه كان يحتـاج إلى عشرة أقـلام مجنحة ـ على حد تعبيره ـ لكي تلاحق الفيض الخـارق المتلاحق الذي ما فتىء يلحّ عليه في وطأة ضاغطة وانثيـال متدارك عنيـد حتى أنه كـان يضع في كل حجرة دفتراً خـاصاً يسجـل فيه أفكـاره. وهذا واضـح أيضاً من مجموعة المؤلفـات الضخمة التي تـركها لنـا في حياة قصيـرة للغايـة (١٨١٣ ـ ١٨٥٥).

٢٩٨ الروح القوي الخـلاق في ناحيـة والجسد الشـائه القميء في نـاحية أخرى وبينهما بـرزخ لا يلتقيان وتتحـول شخصيـة كيـركجور إلى مـرجل يغـلي والنتيجة الطبيعية هي الابتعاد عن النـاس والتقوقـع على نفسـه ليجتر آلامـه

---

(١٢) Kierkegaard: The point of view Trans by Lowrie P. 82.

(١٣) I. Whal: Études , P. 17.

(١٤) S. Kierkegaard: The Journals,P. 122.

صباح مساء وليجد في النهاية ملاذه في الدين: «سوف أبتعد عنهم أولئك الذين لا هَمَّ لهم سوى التلصص عما إذا كان المرء قد ارتكب نقيصةً بطريقة ما - سوف أذهب إليه وحده: إلى «السيد» الذي يبتهج بهجة عظمى بعودة التائب أكثر مما يبتهج لتسع وتسعين حكيماً ليسوا بحاجة إلى التوبة. .»[١٥].
ويصبح بين الناس وحيداً: «أشبه ما أكون بشجرة الصنوبر المتوحدة: مُغلق على نفسي أتطلع إلى السماء لا ألقى حواليَّ ظلاًّ، وليس ثمة سوى الخُفاش هو وحده الذي يستطيع أن يبني عشه وسط غصوني»[١٦]. وعلينا أن نلاحظ أننا سنسير باستمرار مع كيركجور في طريق الجدل العاطفي فكل فكرة يتحدث عنها وأي فكرة مهما بلغت بساطتها ينظر إليها بمنظور جدلي بمعنى أنها لا بد أن تكون مثله ملتقى أضداد. ولا بد أن نشير إلى شقين متناقضين لا يعرف أحدهما إلا من خلال الآخر ولا قيمة لأحدهما إلا بالنسبة للآخر، فالوحدة أو العزلة هي ضد المجتمع ولكنها لا تعرف إلا به ولا قيمة لها إلا إذا كان هناك بشر. والأوحد أو الخارق للعادة (وهي المقولة التي يعتقد كيركجور أنها تنطبق عليه تماماً) هو أيضاً ملتقى أضداد فهو «أوحد» أو فريد. . Unique لكنه «الكل» أيضاً أو هو الجميع كذلك.

«ألم يكن السيد المسيح نفسه «فريداً» أو «واحداً» لكنه كان الكل والطريق والحياة. .»؟.

٢٩٩ - وإذا كان من الباحثين من يرى أن: «تعلقه بحزنه كان لوناً من ألوان المازوكية، إذ سرعان ما كان يخلع ثوبه حزيناً على أحداث حياته كلها لكي يتألم منها، وهكذا حطَّم حياته وحياة روجينا معه لا لشيء إلا إيثاراً للحزن والاكتئاب. .»[١٧] فإننا ينبغي علينا أن نقبل هذا الحكم مع شيء من الحذر والتحفظ، ذلك لأن هذا الحكم يقفز إلى النتيجة دون أن يعرض

---

(١٥) S. Kierkegaard: The Journals, P. 43.

(١٦) Ibid; P. 46.

(١٧) الدكتورة فوزية ميخائيل «سورين كيركجور أبو الوجودية» ص ١٧ دار المعارف ١٩٦٢.

لمقدماتها إذ لا شك أن كيركجور حاول مرات كثيرة أن يتخلص من هذا الحزن وهذا الاكتئاب لكنه فشل. لقد حاول بشتى الطرق أن يعالج نفسه فلجأ إلى حياة اللهو والفجور والفراغ أو ما أطلق عليه هو نفسه اسم «طريق الضياع» أو «طريق اليأس» الذي يرجع إلى «نقص اللامتناهي» على نحو ما سنرى فيما بعد ـ فلم يأت ذلك كله إلا بنتيجة مضادة ثم حاول أن يلجأ إلى طريق آخر: «استشرت طبيباً عما إذا كان يعتقد أن التنافر بين الجسد والروح عندي يمكن أن يُحل بطريقة أستطيع معها تحقيق العام (أي أن ينخرط في المجتمع ويتزوج... الخ) لكنه شك في ذلك»[18]. ونحن نراه يعاود المحاولة مرة ومرة يحدوه الأمل في علاج هذا التنافر أو في التغلب على هذا النقص ـ في النهاية بقوة الإرادة، لكن خاب أمله حين نزع منه الطبيب كل أمل في الشفاء[19]. فما الذي حدث...؟ فلنستمع إلى ما قاله تعليقاً على رأي الطبيب وهي عبارة قد تبدو غريبة للغاية: «عندئذ اخترت، اخترت هذا النقص المؤلم بعذابه المنتظر.. واعتبرته شوكة في الجسد: حدي وصليبي»[20]. وما وجه الغرابة في هذه العبارة..؟ وجه الغرابة أنه ليس ثمة مجال للاختيار قط. وهذا هو المعنى الحقيقي للاختيار عنده فهو دائماً اختيار الضروري ليس اختياراً بين ممكنات وإنما هو اختيار ما لا بد من اختياره: اختيار الضرورة أو إذا شئنا الدقة هو اختيار الاستسلام أو الإذعان على نحو ما سنرى الآن تواً: يقول عن كيفية وجود الحرية: «لا توجد الحرية وجوداً فعلياً إلا بسبب أنها في نفس اللحظة التي توجد فيها هذه الحرية (وهي حرية الاختيار) تندفع مسرعة بسرعة لا متناهية لكي تلزم نفسها بشكل مطلق باختيار الاستسلام أو الإذعان، وهو الاختيار الذي لا يكون فيه قط أي ظل من الاختيار»[21].

---

(١٨) The Journals P. 169.

(١٩) J. Wahl: Études P; 18.

(٢٠) The Journals P: 170.

(٢١) The Journals P. 371.

٣٠٠ ـ لم يكن أمام كيركجور طريقاً آخر يسلكه ولم يكن في استطاعته أن يفعل شيئاً فهو سجين هـذا الجسد الشائه وهـو: «كالعبـد الذي حكم عليـه بـالتجديف في إحـدى السفن مقيداً بـالموت، لا يـذكـره بـالحيـاة إلا قعقعـة السلاسل، لكن الموت يكتسح كل شيء من جديد. . »[٢٢]. ولهذا تـراه يردد مع بولس الرسول «لي اشتهـاء أن أنطلق. . » كلما وجـد الطرق أمـامه مغلقـة ومنافذ الحياة مسدودة: «كـرقعة الشـطرنج المقفلة حـين يصيح الخصم: قف هـذه القـطعـة لا يمكن أن تتحرك»[٢٣]. ومـا الـذي كـان في استـطاعتـه أن يفعله. . ؟ كلا لم يكن حراً ذلك الذي ظل طوال حياته يتغنى بالحرية ولم يذكر الحـرية قط إلا عنـدما يجـد الـطريق مسـدوداً وليس أمـامـه سـوى الانصيـاع والاستسلام، فقد تكاثفت عليه الظروف لتشكله في هذا الثـوب القاتم الـذي ظهر به في كل كتاباته حتى اسمه نفسه كـان قاتمـاً كروحـه، فكلمة كيـركجور تعني حرفياً المقبرة[٢٤]. وهو لا يستطيع أن يتجـاهل ذلـك كله لا يستطيـع أن يغض الـطرف أبداً «إنني أستـطيـع أن أجـرد السـماء والجحيم جميعـاً لكني لا أستطيع أن أنسى نفسي حتى وأنا نائم»[٢٥].

٣٠١ ـ لقـد حـاول كيـركجـور إذن أن يتخلص من هـذه «الشـوكـة في الجسـد» لكنه لم يستـطع، فلجأ إلى محـاربتها بـطريقة أخـرى هي الاستسلام فحـين يئس من العـلاج كـانت تلك هي اللحـظة التي احتضن فيهـا هـذا العذاب وراح ينفخ فيه وينميه، ويشعل لهيب الصراع الـداخلي بشكـل بالـغ العنف مفسراً هذا العذاب تفسيراً دينياً: «لا بد للمرء أن يكافح ضد الشوكة في الجسـد بـأن يستسلم لهـا ويقـر بعجـزه دون أن يحـاول التخلص من وخزاتها»[٢٦]. «فهي عـذاب أتحمله بصبر وإني لآمـل أن أتمكن بفضلها من أن

---

(٢٢) Ibid P. 47.

(٢٣) Ibid P. 73.

(٢٤) W.. Lowrie: Kierkegaard, Vol I, P. 20

(٢٥) The Journals, P. 27.

(٢٦) S. Kierkegaard: The Jou.:nals P. 396.

أكون شوكة في جنب العالم»[٢٧]. لقد وجد طريقاً سهلاً معبداً يتخلص به من جميع آلامه وهمومه وهو الإذعان والاستسلام أعني أنه بحث عن السعادة والراحة في قلب العذاب والألم ـ أيمكن أن يكون غريباً بعد ذلك أن نجده يفسر الوجود تفسيراً جدلياً وأن يكون الجدل عاطفياً لا يعني أكثر من التمزق العاطفي والصراع بين عاطفتين والتقاء الضدين في فكرة واحدة دون محاولة الوصول إلى مركب..؟ لقد ظن كيركجور أنه بذلك يرتفع فوق الآلام ويصل إلى السعادة الحقة وهي السعادة الأبدية وينتقم في الوقت نفسه من العالم: «كل إنسان ينتقم لنفسه من العالم ـ ولقد كان انتقامي يكمن في محافظتي على آلامي وهمومي عميقة مطمورة وأن أسلي الآخرين جميعاً بضحكي»[٢٨]. فهذا هو على حد تعبيره «المَهر الغالي أو الثمن الباهظ» الذي في مقابله منحني الله القادر على كل شيء قوة عقلية لا نظير لها بين المعاصرين..»[٢٩]. وهو امتحان من الله، أو هي تجربة ـ بالمعنى الديني للكلمة لا بد أن يمر بها بصبر فهو «أيوب» بل إن عليه أكثر مما كان على أيوب من قبل ـ أن يعمق هذا العذاب وأن يزيد من حدة الآلام.

«لأنه كلما طال مقدار تحملي للألم كان الجرح الذي أحفره أكثر غوراً إذ يبدو لي أن الله يريد أن يجربني.. وكأنه يريد أن يقول لي: أنت يا قليل الإيمان لماذا لم تتحمل من العذاب قدراً أكبر قليلاً من ذلك»[٣٠]. فهو فارس الإيمان وفارس الإذعان أو الاستسلام في آن معاً لأن ذلك: «هو الطريق الذي ينبغي علينا جميعاً أن نسير فيه: أن نعبر جسر التنهدات حتى نصل إلى الأبدية..»[٣١].

---

(٢٧) Ibid P. 339.

(٢٨) Ibid P. 47.

(٢٩) Ibid P. 70.

(٣٠) The Journals 390 - 1.

(٣١) S. Keirkegaard: The Journals P. 37.

فالطريق إلى الله مليء بالشوك والعذاب والـدموع وبمقـدار تحملك للآلام تكون علاقتك بالله، حتى الرسول الذي تكون علاقته مباشرة بـالله ـ فإن هـذه العلاقة تعتمد على مقدار تحمله لآلام تفوق طاقة البشر(٣٢).

ومن هنا فإنه لو قُدّر لكيركجور أن يتخلص من هذه الشـوكة في الجسـد فسوف يتخلص من جميع آلامه وهمومه: «في هذه الحالة كنت سـأكون أسعـد حالاً من وجهة نظر دنيوية لكني كنت سأفقد نفسي من وجهة النظر الأبدية.. إذ بمسـاعدة الشـوكة في القـدم أقفز عـالياً، أعـلى بكثير من أي إنسـان سليم القدم..»(٣٣). فكأن العذاب ليس عذابـاً فحسب لكنه سعـادة أيضاً، والألم ليس ألماً خالصـاً وإنما هـو مزيـج من الألم واللذة أو قل إن اللذة لا يمكن أن تنفصل عن الألم فهناك كما يقول جان فال بحق غبطة جدلية «تولد من أعماق الألم»(٣٤). وكل سرور في هذه الدنيا يصحبه المـوت مثله مثل الحشـرات التي تموت وهي تتناسل(٣٥).

وهكذا يربط كيركجور دائـماً الأضداد بـرباط وثيق لـما كان يستشعـره في داخله من مشـاعر متضـاربة وعـواطف متناقضة، ولست أجد عبـارة تعبر عـما يجيش في صدره من تمزق وتـوتر أبلغ من قوله: «انـدلعت النيران في شيء لا يمكن أن يحتـرق انـدلعت داخـل نفسي..»(٣٦). وهـذا حق فـالنيـران دائـماً مشتعلة وألسنة اللهب تتصاعد لكنها لا تحرق شيئاً والمـرجل يغـلي لكن بخاره لا يحرك شيئاً قط..

٣٠٢ ـ وفي اعتقادي أن الصراع بين الجسد والروح كان مصدراً أساسيـاً للجدل الكيركجوري بل ولفكره كله لكنه مع ذلك لم يكن المصدر الوحيد لهذا الجدل العاطفي إذ لا شك أن تربيتـه كان لهـا أثر كبـير في تشكيل فكـرته عن

---

(٣٢) Ibid P. 487.

(٣٣) J. Wahl: Études p. 29.

(٣٤) Cité par Wahl: Études P. 70.

(٣٥) S. Kierkegaard: The Sickness unto Death P. 151. Trans. by W. Lowrie.

(٣٦) J. Wahl: Études P. 2.

الجدل كصراع بين الأضداد، وتنافر مستمر بين عاملين لا ينفصم أحدهما عن الآخر.

وعلاقته بوالده من العوامل الأساسية في تشكيل فكره بصفة عامة - والجدل العاطفي عنده بصفة خاصة، فوالده الذي تسلق ربوة وهو طفل صغير لكي ينظر إلى الكواكب ثم يلعن مكوكبها - هذا الوالد: «ولد في العراء في تلك السهول الممتدة التي يشعر فيها المرء شعوراً قوياً بحضرة الله . .»[٣٧] أي أن الحس الديني كان عند الرجل قوياً وعارماً فلم يغفر لنفسه هذه الخطيئة - وغيرها من الخطايا الكثيرة - ولقد كانت النتيجة الحتمية للخطيئة مع الحس الديني العميق هي الكآبة والقلق والشعور بالإثم. أضف إلى ذلك أن الأب كان واسع الخيال وكان لا يسمح لابنه بالخروج من المنزل ليلعب مع أترابه لكنه كان يغلق عليهما الدار ثم يقوده إلى رحلة خيالية بالغة الغرابة إلى الحديقة مرة وإلى شاطىء البحر مرة أخرى وإلى الريف مرة ثالثة. ويصف له الدقائق الصغيرة التي يمكن أن يلتقي بها في مثل هذه الرحلة الخيالية. وكان فن الأب ساحراً حتى أن الطفل كان يشعر بالإرهاق بعد نصف ساعة فقط من بداية الرحلة العجيبة[٣٨]. وتعلم الابن هذا الفن الساحر وسرعان ما كان يشارك أباه أوصافه وخيالاته فيخلق عالماً من لا شيء. أيكون غريباً بعد ذلك أن نجد عند كيركجور في كل مكان رائحة الانغلاق، رائحة الضغط والعصر والتقوقع . . ؟ وإذا ما عرفنا أن إرادة الأب كانت هي المسيطرة على الأسرة استطعنا أن ندرك بسهولة أن كيركجور ورث عن أبيه الخطوط العميقة في شخصيته: المزاج السوداوي الذي أنقض ظهره والذكاء الجدلي النافذ والخيال الحاد[٣٩]. ومن هنا نشأت علاقة جدلية بينه وبين أبيه أو نشأ ازدواج التناقض . . Ambivalence فهو يحبه ويكرهه في آن معاً أو هو يحترمه ويعتبره مسؤولاً عن مزاجه السوداوي وتربيته الغريبة التي وصفها هو

---

(٣٧) The Journals P. 108.

(٣٨) F. Brandt: S. Kierkegaard P. 8 - 9.

(٣٩) F. Brandt: S. Kierkegaard p. 8 - 9.

نفسه بأنها «نشأة حمقاء» إذ بدلاً من أن يظفر من أبيه بالمعاملة التي يظفر بها الأطفال عادة في مثل سنه اعتبره أبوه منذ البداية شخصاً طاحناً في السن فلم يعرف كيركجور معنى الطفولة وكأنه لم يمر بهذه المرحلة من عمره بل سيطرت عليه باستمرار أفكار الواجب والخطيئة(٤٠). فإذا نظرنا إلى علاقته بوالده من الناحية الإنسانية لوجدناه يقول: «كل شيء يتعلق بعلاقتي بوالدي: الرجل الذي أحببته كثيراً: وماذا يعني ذلك..؟ يعني أنه هو بالضبط الرجل الذي جعل مني شخصاً يائساً لكن بسبب الحب ولم تكن غلطته في افتقاره إلى الحب لكنها كانت في خلطه بين الرجل العجوز والطفل الصغير»(٤١). وهو يعبر عن ازدواج العاطفة في علاقته بأبيه في هذه العبارة «ياأرحم الراحمين كم أخطأ أبي في حقي - أجل لقد اقترف في حقي خطأ مرعباً بكآبته: شيخ طاعن في السن يُحمِّل طفلاً مسكيناً كل كآبته.. ومع ذلك **فهو أفضل الآباء**..»(٤٢).

٣٠٣ - وفضلاً عن ذلك كله فهناك الديانة المسيحية التي أذكت النيران في صدر كيركجور وعملت على تقوية التوتر والتمزق الداخلي وازدياده حدة وعنفاً: لا سيما إذا ما لاحظنا أن المسيحية التي عرفها كيركجور هي المسيحية الكئيبة المظلمة التي تركز باستمرار على العذاب والألم والمعاناة: «فقد احتلت صورة المسيح وهو على الصليب مركز أفكاره في فترة مبكرة جداً، وكان لاهوت أبيه هو لاهوت المسيح المضرج بالدماء...»(٤٣). ويعلمه أبوه عن الجموع بصقت على وجه المسيح وأن الحقيقة أهينت، والمثل الذي تقدمه له حياة أبيه وما فيها من تقوى وورع وكآبة بسبب زلته حين لعن الله تدله على أنه لا بد للمرء أن يهجر الله لكي يكون مختاراً من الله، فالله ليس إله الاتقياء لكنه إله الخطاة فلا بد أن تكون خاطئاً حتى تكون مختاراً عند الله. ولم يعد

---

(٤٠) R. Verneau: Leçons sur L'existentialisme P. 22.

(٤١) Qouted by F. Bandt. SK. P. 9.

(٤٢) Cité par J. Wahl: Études P. 2.

(٤٣) Lowrie: Kierkegaard p. 4[illegible]

يتجه إلى الله الخالق بل غافر الذنب وقابل التوبة، وأصبح غفران الخطايا هو المعجزة وتحول الخطاة إلى قديسين هو حقاً العمل الرائع يقول: «الله خلق الأشياء من العدم وهذا قول رائع حقاً لكنه فَعَلَ ما هو أكثر روعة: لقد جعل من الخطاة قديسين. .»، وسوف نرى بعد قليل أن هناك الكثير من الأفكار والآيات المسيحية تُعبر عن طابع جدلي واضح. ويكفي الآن أن نقول أنه تعلم صورة خاصة من المسيحية وهي المسيحية القاسية القاتمة الباعثة على الخوف القلق. ولو تساءلنا: «هل كانت المسيحية العلة أو النتيجة لتلك الكآبة المطبقة التي كانت جاثمة على وجود كيركجور من صباه حتى مماته؟ لكانت الإجابة: ينبغي علينا أن نقول إنها كانت العلة والنتيجة في آن معاً». أي أنه كلما فكر في المسيحية ازدادت كآبته وازداد توتره، لكنه كان من ناحية أخرى يتخير الجوانب القاتمة التي تحتوي على صراع وتوتر داخل المسيحية ذاتها حتى انتهى إلى القول بأن المسيحية التي ينزع منها عنصر الارتعاد ليست إلّا مسيحية من نسج الخيال وإلى القول بأن «الله هو عدوك اللدود». . . الخ[٤٤].

---

(٤٤) J. Whal: Études P. 9.

ثانياً: الذاتية وجدل العواطف

٣٠٤ - العوامل التي ذكرناها فيما سبق جعلت كيركجور يهتم أولاً بالجانب الذاتي وينفر من أي حديث عن الموضوعية ويصفها بأنها تجريد وعبث لا قيمة له. وجعلته ثانياً: ينظر إلى هذه الذاتية بمنظار جدلي، ونستطيع أن نجمع بينهما معاً فنقول إنه كان ينظر إلى كل شيء نظرة عاطفية، والعاطفة بالطبع ذاتية وهي باستمرار جدلية، لأنها لا تنشأ منفردة منعزلة بل تكون محاطة - كما يقول علماء النفس - بمواكب من العواطف الأخرى بعضها مؤيد لها، وبعضها الآخر مناهض لها، وتصطدم بشتى العقبات التي يخلقها العقل حيناً، والتي تثيرها الأوضاع الاجتماعية حيناً آخر «فللعاطفة منطق خاص يخالف منطق العقل، فيقرر لنا منطق العقل أن الضدين لا يجتمعان، ولكن هذا القانون لا ينطق بتاتاً على العاطفة لأن قانون العاطفة الأساسي هو قانون اجتماع الضدين، وقد أقامت مدرسة التحليل النفسي الدليل على صحة هذا القانون ويطلق عليه. . law of ambivalence فليس الصراع قائماً بين العواطف المختلفة فحسب بل هو قائم في طيات العاطفة الواحدة نفسها فكل عاطفة مهما كانت سامية تحمل في ثناياها بذور العاطفة المناقضة لها. فالشفقة تكون دائماً ممزوجة بشيء من القسوة، والتعذيب بشيء من العطف والحب بشيء من البغضاء، وعناصر البغضاء تظهر حيناً وتختفي حيناً آخر وهي تعمل أحياناً دفينة دون أن يشعر بها الشخص، وقد تكون عناصر البغضاء من دواعي تقوية الحب وتدعيمه[٤٥].

٣٠٥ - وإذا كانت العاطفة متناقضة بطبيعتها فسوف يسهل علينا أن

---

(٤٥) الدكتور يوسف مراد «مبادىء علم النفس العام» ص ١٤٧ - ١٤٨ الطبعة الثانية - دار المعارف عام ١٩٥٤.

ندرك ما يعنيه كيركجور بالجدل، ما دام هو نفسه ينظر إلى الوجود نظرة عاطفية أعني نظرة جدلية، لكن علينا أن نلاحظ باستمرار أن الوجود الذي يتحدث عنه كيركجور ليس هو الوجود الخارجي أو وجود العالم ولكنه وجود كيركجور نفسه أو ذاته الخاصة فهو لا يهمه الوجود الموضوعي الخارجي في شيء: «أي فائدة يمكن أن تعود عليَّ إذا اكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية..؟ أي فائدة يمكن أن تُرجى إذا درست جميع المذاهب الفلسفية وأظهرت ما في كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق..؟ أي فائدة تعود عليَّ لو أنني استطعت تطوير نظرية في الدولة ورَتَّبْت جميع التفصيلات في كُلٍّ واحد، وبنيت بهذا الشكل عالماً لن أعيش فيه..؟»(٤٦). ألم يقل السيد المسيح.. بماذا ينتفع الإنسان لو أنه ربح العالم كله وخسر نفسه..؟ (مرقس ٨: ٣٦). فكيف يمكن إذن أن أتجه إلى معرفة العالم..؟ إن ما ينقصني في الحقيقة هو أن أرى نفسي بوضوح أن أعرف ما يجب عليَّ أن أعمله - لا ما ينبغي عليَّ أن أعرفه إلا بمقدار ما تسبق المعرفة العمل بالضرورة. إن المهم هو أن أفهم مهمتي في هذه الدنيا وأن أدرك تماماً ما يريد مني الله أن أفعله، أريد أن أجد حقيقة، حقيقة تكون لي أنا: أن أجد الفكرة التي أكرس لها محياي ومماتي»(٤٧).

٣٠٦ - وهكذا تقوقع كيركجور على نفسه يدرسها ويحللها بالاستبطان والتشريح النفسي الدقيق لأن كل ما يريده هو أن يعرف نفسه، وهذا أيضاً ما يريده من الآخرين: «إن ما أريده، وما أبحث عنه في كل إنسان أعجب به وفي كل شخص أعرفه معرفة حقيقية هو ألا يفكر بالنهار إلا في مقولات حياته وأن يحلم بها في الليل...»(٤٨). ولهذا رأى أن المطلوب هو المفكر الذاتي لا المفكر الموضوعي الذي يجرد كل شيء كما يفعل الفيلسوف الهيجلي الذي نسي أن يعيش نتيجة لتفكيره العقلي في الوجود، مثله مثل من كُلِّف بتنظيم

---

(٤٦) S. Kierkergaard: The Journals P. 15.

(٤٧) Ibid.

(٤٨) Quted by R. jolivet: Introduction to Kierkegaard P. 230.

حفل فقام بدعوة الناس جميعاً ونسي أن يدعو نفسه، ان تجريد الوجـود يجعله يفقد وجوده، فالوجود هو أن تعيش ذاتيـاً لا أن تتعقله بطريقـة موضوعية، أن تَخْبِرْهُ لا أن تفكر فيه: «ما المقصـود بالفكـر المجرد..؟ إنـه الفكر بـلا مفكر، فالفكر يتجاهل كل شيء ما عدا الفكر، فالفكر وحده هو الموجود وهو الموجود في وسطه الخاص.. وما المقصود بالفكر العيني؟ إنـه الفكر في عـلاقته بمفكـر ما، في علاقته بشيء جزئي معين هو الـذي يفكر..»[٤٩]. إن هيجـل - وهو عند كيركجور المثل الحقيقي للمفكر الموضـوعي المجرد - حـين أراد أن يترجم الوجود إلى لغة عقلية انتهى إلى الغاء الوجـود نفسه تمـاماً، مثله مثـل الطبيب الذي أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته أيضاً! أجل لقد أدت محـاولة هيجـل إلى الغاء الإنسـان تمامـاً لأنه ليس ثمـة إنسان يمكن أن يـوجد وجوداً ميتافيزيقياً، ولا يمكن أن يـوجد وجـوداً عقلياً ضـرورياً لكن الإنسـان يوجد وجوداً عارضاً، تلك حقيقة أسـاسية في حيـاة الوجـود الفردي وتـاريخ حيـاته عـارض تمـامـاً، فمن الممكن أن يحـدث أي شيء لأي شخص ومعنى ذلك أن تاريخ الحياة ليس إلا سلسلة من الأحداث العارضة[٥٠].

٣٠٧ - اهتمـام كيركجـور إذن ينصب على الـوجود، والمقصـود بالـطبع الوجود الذاتي للإنسان لا الوجـود بصفة عـامة، وهـذا الوجـود الذاتي يحتـاج أيضاً إلى مفكر ذاتي يعيشه ويستشعر ما فيه من تناقض: «وكل ما هو مطلوب لهذا المفكر الذاتي هو الخيال والوجدان والجدل في الحياة الداخلية مع العـاطفة والانفعـال..» [٥١]. لأنـه من المستحيـل أن يعيش الـوجـود كـما يقـول كيـركجور بغـير عاطفـة.. «إن هذا الـوجود يتضمن تنـاقضاً هـائلاً لا ينبغي للمفكر الذاتي أن يقوم بتجريده رغم أنه يستـطيع - إذا أراد أن يفعـل ذلك، لكن واجبه على العكس أن يبقي عـلى هـذا التناقض - إن الأفـراد في جـدل

(٤٩) S. Kierkegaard: Concluding Unscientific postscript P. 296 Eng. Trans. by W. Lowrie.

(٥٠) امام عبد الفتاح إمام «كيركجور في قبضة هيجل» - مقال في مجلة الفكر المعاصر العدد ٦٧ - سبتمبر ١٩٧٠.

(٥١) S. Kierkegaard: Concluding; P. 312 Trad. Fran. P. 235.

التاريخ (يقصد عند هيجل) يتلاشون أو يختفون في الإنسانية، أنت وأنا، وكل موجود جزئي، كل فرد، لا يمكن أن يراه مثل هذا الجدل حتى وأن اخترعوا له مجاهير هائلة لرؤية العيني..»[٥٢]. وهكذا ينحو كيركجور باللائمة على هيجل لأنه أغفل الفرد، فقد انسحق الأفراد تحت عجلات التاريخ وتطوره الجدلي، ولم يظهر أمام هيجل سوى الانسانية ومراحل انتقالها وتطورها عبر التاريخ. والمفكر الذاتي الذي يقترحه كيركجور ليحل محل الفيلسوف الهيجلي هو أيضاً «رجل جدلي على الأصالة: إنه يعني بما هو موجود ولديه عاطفة جياشة يستطيع بفضلها أن يؤكد الانفصال الكيفي في الوجود..»[٥٣]. ومشكلات الوجود عند كيركجور هي بأسرها مشكلات عاطفية لأن المرء حين يصبح على وعي بالوجود، حين يبدأ في التفكير في الوجود، تبدأ العاطفة ـ كما يقول كيركجور ـ في الظهور، فالتفكير في مشكلات الوجود بتلك الطريقة التي يتخلى فيها المفكر عن العاطفة تساوي عدم التفكير على الإطلاق، ما دامت تتجاهل النقطة الهامة وهي أن المفكر هو نفسه موجود جزئي أعني ذاتية عاطفية: مهمة المفكر الذاتي هي أن يفهم نفسه في الوجود، إن المفكر المجرد يتحدث عن التناقض وعن قوته الباطنية التي تدفع إلى الأمام على الرغم من أنه عن طريق عملية التجريد التي يقوم بها للموجود وللوجود يحذف المشكلة ويزيل التناقض في آن معاً. أما المفكر الذاتي فهو فرد موجود وهو يفكر في نفس الوقت، وهو لا يقوم بعملية تجريد للوجود ولا للتناقض لكنه يوجد في قلبها، وفي نفس الوقت يفكر فيها...»[٥٤].

٣٠٨ ـ أما إذا تساءلنا عن خصائص عن هذا الوجود لكانت الإجابة أن أهم خاصية هي الصراع والتوتر والتمزق الداخلي بين وترين أساسيين هما المتناهي واللامتناهي مرة والضرورة والإمكان مرة أخرى، واليأس والأمل مرة ثالثة، والقلق والطمأنينة... الخ. ويلجأ كيركجور لتوضيح هذه الخاصية

---

(٥٢) Ibid, P. 312. Trad. Fran. p. 235.

(٥٣) Ibid.

(٥٤) S. Kierkegaard: Concluding.. P. 313 and Trad. fran. P. 235.

إلى أسطورة أفلاطون القديمة عن الحب: «خصائص الوجود تذكرنا بتصور الحب.. Eros كما عرضه أفلاطون في المأدبة.. فالحب في حالتنا هذه هو الوجود أو هو الحياة حين تعاش بجملتها، الحياة التي هي مركب من المتناهي واللامتناهي، وطبقاً لما يراه أفلاطون فإن «الغنى» و«الفقر» يشاركان في طبيعة الحب، لكن ما الوجود..؟ الوجود هو الطفل الذي ولد من المتناهي واللامتناهي من الزماني والأبدي، وهو لهذا السبب صراع وكفاح مستمرين وهذا هو المعنى الذي كان يقصده سقراط...»[٥٥].

٣٠٩ ـ وعلينا أن نلاحظ أن الذات عند كيركجور ليست معطاة، أعني ليست تامة جاهزة من البداية، إن المعطى هو الإمكانية فحسب «الذات ليست معطاة وإنما المعطى هو إمكانية الأنا فحسب، وهي بهذا المعنى عبارة عن صراع» (٢٧ يناير سنة ١٨٣٧) ومن هنا فإنه كان يقول لنفسه باستمرار: «أنت أشبه ما تكون بمجموعة ضخمة من الإمكانيات، ففي استطاعة المرء أن يرى فيك أحياناً إمكانية الفساد وأحياناً أخرى إمكانية السلام والسكينة..»[٥٦]. ومن هنا فإن المرء ليس على ما هو عليه الآن، وإنما هو ما يصيره، فالذات في حالة تكوّن مستمر أعني أنها تصير نفسها فحسب ومن هنا يتولد اليأس كما ستعرف فيما بعد: وما دامت الذات الموجودة مشغولة بأن توجد ـ وهذا هو القدر المشترك بين الناس جميعاً ما عدا أولئك المفكرين الموضوعيين الذين لهم وجود خالص ـ فإنه ينتج من ذلك أنها في عملية صيرورة.. وكل إنسان يعرف جدل الصيرورة من خلال هيجل، فما هو في عملية صيرورة هو أيضاً في عملية تحول إلى شيء آخر، أي أنه في مرحلة انتقال بين الوجود واللاوجود[٥٧]. لكن جدل الصيرورة الهيجلية في نظر كيركجور جدل متوقف، فما الذي يأخذه كيركجور على الجدل الهيجلي بصفة عامة..؟ هذا ما سنحاول أن نبينه في القسم التالي.

---

(٥٥) S. Kierkegaard. Concluding.. P. 85.

(٥٦) Cité par J. wahl ÉtudesP. 51.

(٥٧) S. Kierkegaard: Concludeing P. 70 - Trad. Fran P. 53.

ثالثاً: جدل كيركجور وجدل هيجل

٣١٠ - احتفظ كيركجور من هيجل بفكرة الجدل كما يقول لنا جان فال[٥٨]. ولا شك أن بين هذين اللونين من الجدل الكثير من أوجه التشابه لكن كيركجور يصر دائماً على إبراز الفرق والاختلاف بينهما: «كل شيء يعتمد على جعل الاختلاف بين الجدل الكمي والجدل الكيفي مطلقاً: إن المنطق بأسره هو جدل كمي، أو هو جدل جهة ما دام كل شيء موجود وكل شيء واحد ونفس الشيء. أما الجدل الكيفي فهو يختص بالوجود»[٥٩].

والجدل الكمي الذي يقصده كيركجور هو الجدل الهيجلي الذي يعتمد على مبدأين ينفر منهما كيركجور تماماً الأول هو الاتصال، فكل شيء عند هذا الجدل مرتبط بكل شيء آخر وسيره في طريق متصل، أما المبدأ الثاني فهو فكرة الرفع، أعني أن التناقض الحاد يزول في مركب أعلى، والتنافر بين القضية والنقيض يحل في فكرة جديدة أو يرفع كما يقول لنا هيجل.

ومن الواضح أن ذلك نتيجة طبيعية لما سبق أن ذكرناه من أن كيركجور يعبر أساساً عما بداخله من صراع، وعما يستشعره داخل نفسه من تنافر بين الجسد والروح وينظر إلى الوجود كله بمنظار عاطفي وليس ثمة اتصال في ذلك كله فالعاطفة بطبيعتها متقلبة ومتقطعة. كما أن صراعها لا يكشف عن مركب جديد. والتواجد.. Exister يعني كما يقول جان فال أن تكون مشبوب العاطفة وأن تمتلك الخيال والشعور والوجدان والجدل: «الجدل والعاطفة مرتبطان، لأن العاطفة تنقل الموجود إلى ذلك العمق من أعماق الوجود حيث يتحد المتناهي واللامتناهي وهو اتحاد يجاوز الوجود فنشعر أننا أكثر مما كنا،

---

(٥٨) J. wahl: Études...: P. 140

(٥٩) S. Kierkegaard: The Journals..; p. 98 (Fontana Books).

نشعر أننا لا متناهيين: أنها تصل بنا إلى أعلى نقطة في الوجود إلى أعمق نقطة في الجوانية فنشعر بأنفسنا وقد تجاوزنا الأنا وأننا بلغنا اللامتناهي. تلك هي الفكرة التي يريد كيركجور في كل مؤلفاته أن يصوغها: من الوجود إلى التعالي عبر المضيق الذي لا يستطيع أن يعبره إلا شخص واحد فقط..»(٦٠).

٣١١ - وإذا كان الوجود عاطفة وانفعالاً فهو حركة وصيرورة دائمة لأن الوجود العاطفي لا يستقر على حال ومن هنا: «كان الوجود هو الصيرورة وكان الوجود جدلياً على الدوام لأنه انتقال من وضع معين إلى وضع آخر(٦١)». وتعريف الوجود بأنه حركة أو صيرورة لا يعني أننا نعرفه بطريقة تصورية لأن الوجود هو الزمان. فالأنا ليست شيئاً موجوداً أو معطى جاهزاً منذ البداية كما سبق أن ذكرنا ولكنها شيء سيوجد، إنها مهمة أو عمل.. une Tache والمهم أن يخلق المرء لنفسه وعياً بوجوده وأن يحول نفسه حتى يصبح مسيحياً وأن يعيش التناقضات التي تقول بها المسيحية - على نحو ما سنعرف بعد قليل.

٣١٢- الجدل عند كيركجور له صور شتى كلها متقاربة فهو أولاً المبهم أو المزدوج الدلالة.. L'ambigu الذي ننتقل فيه باستمرار من معنى إلى معنى آخر، وهو أيضاً التقاء الأضداد والمتناقضات مع الابقاء عليها. وجميع التصورات التي يُحدثنا عنها كيركجور والمقولات التي يرى أنها مقولات الذاتية - هي كلها جدلية: فالأوحد هو كل فرد يعارض الجميع لكنه هو نفسه الجميع أيضاً. والوثبة جدلية من حيث أنها في وقت واحد الهاوية والفعل الذي نجتاز به هذه الهاوية. والآنُ جدلية فهي مجرد لحظة في الزمان لكنها يتخذ فيها أعلى وأهم القرارات وهي نقطة لقاء الأبَدي بالزمان، والمفكر الذاتي رجل يعيش في الزمان لكنه يجاهد ويكافح لكي يدرك الأبدي ولكي يوحّد بين الزمان والأبدية، بين المتناهي واللامتناهي - وحتى تعبير المفكر

(٦٠) J. wahl; Études... P. 264.

(٦١) Ibid; P. 265.

الـذاتي عن نفسه لا بـد أن يتم بـطريقـة متنـاقضـة: لأنـه سيعبـر عن نفسـه باستمرار بطريقة غير مباشرة. وقل مثل ذلك في الإيمان ذاته: فحركة اللايقين دليل على أننا على علاقة بالله فهذا اللايقين هـو علامـة الإيمان. وحـين يكون الفرد غير متأكد من علاقته بالله فإنه في هذه الحـالة يكـون على عـلاقة بـالله: تعساء هم أولئك الذين يعتقدون أنهم على علاقة مع الله، لأنهم يقيناً ـ ليسوا كذلك وهكذا فإن من يكون على يقين بأنه محبوب لا يعرف الحب حقاً! بدون مخاطرة لا يوجد إيمان وكلما كانت هناك مخاطرة كان هنـاك إيمان، والمرء يتخذ القرار ـ قرار الإيمان ـ على ارتفاع عشرة آلاف ذراع فوق المـاء[٦٢]. فـالإيمان بما أنه قرار ومخاطرة فهو أساساً عبارة عن لا يقين ومن ثم فاللايقين هو علامة على يقين الإيمان ـ وقل مثل ذلك في الأفكار الدينية الأخرى،فالخطيئـة جدليـة أنها تبعـد الإنسان عن الله لكنهـا هي نفسها التي تقـربـه من الله، والخـطيئـة الأولى لآدم عـزلته عن بقيـة البشر لكنهـا وحّدتْ الجنس البشـري كله، والله الحي يموت، الله القوي يُهان والله الأبدي يظهر في الزمان «والحقيقـة الأبديـة تكشف عن نفسها في ضدها تكشف عن نفسها فيـما يخالف الأبـدية، تكشف عن نفسها في وجود زمني هذا فعلاً مفـارقة. وهـذا لا يحدث في المعجـزة التي يحدثها الله للإنسان»[٦٣].

والمعجـزة نفسها جـدلية لأنها تخفي الله وهي في نفس الـوقت دليل عـلى وجـوده والاختيار يسـير نحو الضـرورة أو عدم الاختيـار «أليس تعبيراً لغـويـاً فريداً ـ ومع ذلك عميق أن نقـول هنا لا تـوجد أيـة مسألـة للاختيـار. . وأنا أختار ذلك. وفضـلاً عن هذا فـإن المسيحية تستـطيع أن تقـول لك يجب أن تختار الأوحد الضروري: «فأجاب المسيح وقال لها: مرثا، مرثا. أنت تهتمـين وتضـطربين لأجـل أمور كثيـرة،ولكن الحاجـة إلى واحد»: (لـوقا ١٠ ـ ٤٢ ـ ٤٣) ـ لكن دون أن يكـون هنـاك أي مجـال لـلاختيـار. . »[٦٤]. والإمكـان

---

(٦٢) Cité par J. wahle: Études..; P. 301.

(٦٣) S. Kierkegaard: Journal (Extraits) Tome I P. 212.

(٦٤) S. Kierkegaard: Journal (Extraits) Tome 3 P. 335.

والضرورة مرتبطان كما سبق أن ذكرنا، ووجود أحدهما بدون الآخر يجعل الأنا تقع في اليأس على نحو ما سنعرف بعد قليل. والمهم أنه في جميع التصورات الوجودية التي صاغها كيركجور يلمع بريق المبهم لأن كل شيء في صيرورة، كل شيء مبهم أو مزدوج الدلالة، وكل شيء يحوي تناقضاً والأضداد حولنا في كل مكان، والسبب واضح بالطبع: أنه ينظر إلى الوجود نظرة عاطفية فيجد «أن المرء لا يحصل على ما يرغب فيه إلا عن طريق ضده وبواسطة الخطيئة وحدها يستطيع المرء أن يجد الغبطة»[٦٥]. والمسيحية كلها جدلية بمعنى أن الإيجابي لا نستطيع أن نصل إليه إلا من خلال السلبي والحياة المسيحية هي حياة مرت بالموت فالروح تقتل لكي تعيش و«من أراد أن يخلص نفسه يهلكها ومن يهلك نفسه من أجل الأنجيل فهو يخلّصها» (مرقص أصحاح ٨: ٣٥) وفي أعمق أعماق الليل يولد الضوء الساطع، وذلك الذي يتعذب هو الذي لم يتعذب بعمق بما فيه الكفاية، فلا بد أن نتعذب بالموت لكي نحصل على الدواء، لكي نحصل على هبة الروح، وليس هناك في مجال الاعتقاد المسيحي شيء مباشر، كل شيء يُعرف من خلال ضده والإيجاب عن طريق السلب والتقاء الأضداد والمفارقات والصراع والتوتر وازدواج الدلالة.. الخ. هي كلها موجودة في المسيحية بشكل يفوق الحصر، حتى أن كيركجور يذهب في النهاية إلى أن كل ما هو مسيحي يحمل في جوفه عنصراً جدلياً»[٦٦]. فكل شيء يحتوي على مفارقة أو التقاء ضدين: «من يرفع نفسه يتضع، ومن يضع نفسه يرتفع» (لوقا ١٨ : ١٤) و: «كل من له يعطى فيزداد ومن ليس له فالذي عنده يؤخذ منه..» (متى ٢٥ : ٣٠ ومرقس ٤ : ٢٥) والكمال الأعظم يُعرف عن طريق هجره والتخلي عنه ـ واضطهاده والحقيقة تُهان ويبصق الناس عليها، وتعرف العظمة بانعكاس المقلوب. والنجمة التي تتلألأ في السماء تبدو عالية جداً في مكانها لكنها تبدو منخفضة جداً بين حين

---

(٦٥) Cité par J. wahle: Études..; P. 142 (note I).

(٦٦) S. Kierkegaard: The Journals (The last years) Trans. by G. Smith p. 284.

نراها على صفحة الماء. وإذا ما وضع المرء نفسه في مكان أقل من العام دلَّ ذلك على علوه وارتفاعه فعمق تواضعه هو الرمز والدليل على ارتفاع قدره وهذه الوحدة في الثنائية هي خاصية الروح والمعجزة ليست هي الله المنتصر، لكنها الله في ضعفه، الله يتعذب، الله المتألم الذي هو مفارقة وعثرة وفي كل مكان سوف نجد لعبة المتناقضات كما يقول لنا جان فال(٦٧). إن الحضور الكلي لله يُرى من خلال عدم رؤيته أعني بطريق غير مباشر، والسر والوحي والمحال واليقين واللايقين والسعادة والألم مرتبط بعضها ببعض بطريقة لا تنفصم أو قل إن الواحدة منها لا يمكن أن تعرف إلا من خلال الأخرى كما أن الجاد لا يعرف إلا من خلال الهزل والمسيح هو النموذج والاستثناء في آن معاً هو المخلص والحكم في وقت واحد وعلى هذه الأرض لا يمكن أن ينكشف الحق إلا من خلال المحال L'absurde.. والارتباط بالسعادة اللامتناهية لا يمكن أن يكون إلا ألماً، كل شيء ينقلب وينتصب قائماً من جديد بغير انقطاع. وظهور الله لا يمكن أن يتم إلا بطريقة فيها مفارقة: «قانون بعد الله وقربه هو كما يأتي: كلما عبّرت الظاهرة ودلَّ الظاهر على أن الله لا يمكن أن يكون في هذا المكان، كان معنى ذلك أنه موجود فيه. والعكس كلما عَبَّرت الظاهرة عن أن الله قريب دلَّ ذلك على وجود مسافة بيننا وبينه»(٦٨). وفي الوقت الذي تأتي فيه المسيحية بأطيب الأخبار وأروع البشائر: «تعالوا إليَّ يا جميع المتعبين والثقيلي الأحمال وأنا أريحكم..» (متى ١١/٢٨) فإنها تأتي أيضاً بأسوأ الأخبار وأشق الطلبات: «إحملْ صليبك واتبعني» (متى ١٠: ٣٨). «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاما على الأرض، ماجئت لألقي سلاماً بل سيفاً، لأفرق الإنسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها والكنة ضد حماتها، من أحبَّ أباً أو أماً أكثر مني فلا يستحقني..» (متى ١١: ٣٤ ـ ٣٨) ولهذا كله كانت مفارقة وعثرة.. Scandale أمام العقل(٦٩).

---

(٦٧) J. wahl: Études..; P. 143 - 144.

(٦٨) Journals (The last years). Trans by G. Smith. P. 284.

(٦٩) يترجم هذا اللفظ في اللغة العربية عادة بالفضيحة، وهي ترجمة خاطئة بالنسبة لما=

٣١٣ ـ لو أردنا الآن أن نلخص الخصائص الأساسية في الجدل الكيفي عند كيركجور في مقابل الجدل «الكمي» عند هيجل، فإننا نستطيع أن نحصر هذه الخصائص مع جان فال في خمس أساسية هي على النحو التالي:

أولاً: الجدل عند كيركجور هو جدل الإنسان الفرد ولهذا فهو جدل منقطع مليء بالوثبات والعزائم والقرارات والمفاجئات، وهو جدل الكيفي ـ ولهذا نراه يتألف من لحظات ليست متجانسة ومن وثبات وكيفيات وتحولات وتقلبات شأنه شأن العاطفة فلم يعد هناك الاتصال الهيجلي ولم يعد هناك توسط بين اللحظات بحيث ترتبط كل لحظة السابقة وتمهد للحظة القادمة، وتشكل اللحظات جميعاً في النهاية سلسلة متصلة الحلقات وإنما هناك لحظات منفصلة تختلف قوة وضعفاً ودواماً وبقاءاً. ومراحل الحياة الثلاث التي تحدث عنها كيركجور على اعتبار أن الأقسام الرئيسية (ألوان الحياة المختلفة) (الحسية ـ والأخلاقية ـ والجمالية) ليست مراحل مرتبطة تمهد كل منها للمرحلة التي تليها، كلا، وليس الانتقال من مرحلة إلى أخرى تدريجياً وإنما هو يتم عن طريق الوثبة وتاريخ حياة الفرد لا يسير سيراً طبيعياً مستمراً من لحظة إلى أخرى وإنما هو يتكون من حركات فجائية وانتقال سريع من حال إلى حال. وكل حركة إنما تكون عن طريق الطفرة إذ لا يوجد اتصال في مجال العيني، إن الاتصال لا يوجد إلا عن طريق المجرد، فالأفكار المجردة هي وحدها التي يمكن جمعها والربط بينها وتكوين سلسلة متصلة الحلقات أما اللحظة النفسية أو الحالة الانفعالية المشحونة بالعاطفة فإنها لا ترتبط بلحظة سابقة ولا بلحظة لاحقة.

ويذهب كيركجور إلى أن الأفكار العظيمة (وهذا هو رأي نيتشه أيضاً) لا تظهر إلا فجأة وهو يشبهها بقفزة الوحش المفترس ووثبة النسر، وانفجار الأعصار «يستعد الوحش المفترس في البداية في صمت وليس ثمة بين

يقصده كيركجور، أنه يعني بها على وجه الدقة ما كان يعنيه السيد المسيح بقوله: «طوبى لمن لا يعثر في. .» (متى ١١: ٦). والقديس بولس في قوله: «لليهود عثرة ولليونانيين جهالة». كورنثوس الأولي، الإصحام الأول آية ٢٢ ـ ٢٣.

الحيوانات الأليفة ما يكون في صمت مماثل»[٧٠]. وهذه اللحظات على الرغم من أنها لحظات عبور من مرحلة إلى أخرى أو من حال إلى حال فإنها اللحظات التي نشعر فيها أننا أصبحنا أشخاصاً آخرين، ولا يمكن مع ذلك أن نلاحظها ـ إننا نشعر بها لكننا لا نستطيع قط الإمساك بها. والرجل الجدلي يؤكدها لأن الوقوف بجوار الفروق والاختلافات المطلقة والتمسك بها وتأكيدها والعمل على دعمها هي التي تشكل الرجل الجدلي الحقيقي إن الجدل الكمي يضع متساويات أو معادلات أما الجدل الكيفي فهو يضع اختلافات وفروقاً[٧١].

ثانياً: الخاصية الثانية للجدل الكيفي عند كيجور هي أنه جدل ذاتي يعبر عن الجانب الداخلي في الإنسان الفرد. إن كيركجور «يدرك الجدل على أنه جدل ذاتي وعاطفي وليس الجدل عنده مجرد تتابع أفكار وإنما يرتبط الجدل بالتعاطف وهو يرفع العاطفة إلى أعلى درجة ويجعلها تلقي حرارتها بكثافة عالية في نفس الوقت الذي يولّد فيه العاطفة ويستثيرها، ولدينا الجدل الغنائي الذي وصفه لنا كيركجور في كتابه «الخوف والقشعريرة»[٧٢].

والواقع أنه من المستحيل أن يوجد الفرد وأن يفكر في وجوده دون أن يعبر عن عاطفة ما لأن الوجود كما يقول لنا كيركجور مراراً عبارة عن تناقض هائل والموجود الفرد يعيش هذا التناقض وهو لهذا مشحون عاطفياً بكثير من الأفكار لكنها «هي نفسها أفكار ملتهبة وليست موضوعية..» ولقد أخطأ القرن التاسع عشر وخصوصاً هيجل حين فصل بين الجدل والتعاطف واحتفظ بالتعاطف للشعور وحده وحرم الشعور من الجدل كما حرم الجدل من حركة العاطفة، وجعل العقل هو وحده الجدلي والحركة المنطقية وهي حركة مجردة تماماً ـ حركة جدلية.

---

(٧٠) Cité par J. wahl: Études Kierkegaardiennes P. 144.

(٧١) J. wahl Études .; P. 145.

(٧٢) Ibid; P. 145.

ثالثاً: الخاصية الثالثة للجدل الكيفي عند كيركجور هي أنه جدل لا تحل متناقضاته ولا يلغى الصراع بين الأضداد في مركب أعلى كما هي الحال في الجدل الكمي الهيجلي، فليس هناك رفع.. Aufhebung وإنما الجانب الداخلي في الإنسان مرجتل يغلي دون أن يكف لحظة واحدة عن الغليان، والموجود الفرد يعيش دائماً في توتر مرعب وهو لا يختار أحد النقيضين ولكنه يختارهما معاً، إنه يختار وحدة هذين المتناقضين في تناقضهما ذاته ويتمسك بهما معاً. وبهذا المعنى تكون المسيحية حين تحقق وحدة الأضداد هي القمة التي يصل إليها الجدل ونستطيع أيضاً أن نقول أن الجدل الكيفي عند كيركجور يحتفظ دائماً بالإحساس بالإثم والخطيئة، والجدل الكيفي يحتفظ بهذه الفكرة لأنه جدل وجودي، وهو يواصل الاحتفاظ بها لأن الأضداد فيه لا تختفي والصراع لا تخف حدته.

ونحن هنا نجد فكرة الذاتية وفكرة وحدة المتناقضات مرتبطتين، فالعاطفة ترتبط باستمرار بالمفارقة(٧٣).

رابعاً: الخاصية الرابعة للجدل الكيفي عند كيركجور في مقابل الجدل الكمي الهيجلي هي أن الجدل ليس هو المطلق: إن الجدل ليس له أصل في ذاته وليس هو نفسه غاية وإنما هو وسيلة فحسب؛ إنه يقودنا نحو المطلق. وهكذا لا يفسر الجدل بأفكار محايثة وإنما يفسر بدفعة آتية من الله: وهكذا يدور الجدل بين حدين: الوجود والمطلق، ومن هنا جاءت تلك الصيرورة وذلك الجهد الذي لا ينقطع للجدل عند كيركجور وهو لن يصل أبداً إلى الطمأنينة التي ينشدها الفيلسوف الهيجلي في الفكرة الشاملة.

خامساً: إذا كان كيركجور ينقد باستمرار فكرة النفي الهيجلية فإن فكرة الجدل عنده كما هي الحال عند هيجل مرتبطة بفكرة النفي. صحيح أنه يقول: «إن النفي هو مترجاك في الفلسفة الهيجلية على اعتبار أنه حذف ووضع في آن معاً أو سلب وإيجاب في نفس الوقت فهو أشبه بمترجاك في قصة

---

(٧٣) J. wahl: Études; P. 146.

موليير الشهيرة. لكنا لانعدم في الواقع أن نجد فكرة السلب قائمة في قلب الجدل الكيركجوردي وإن كان كيركجور يفسرها تفسيراً ذاتياً عاطفياً: فالنفي هو هذا الضيق الأبدي للفكر والذي لا يستطيع الفكر أن يوقفه لحظة واحدة لأنه هو الذي يحركه.. لكن النفي عنده يرتبط بالذاتية، فالسلب هو تحديد وتعيين للذات من حيث هي حرة، وهو مهماز للذاتية: والروح والزمان واللامتناهي هي كلها تصورات سلبية والفكر الذاتي هو ذلك الذي يعرف سلبية المتناهي. وفي الخطيئة يشعر المفكر الذاتي بالسلب إلى أقصى حد، لكن كيركجور يُلّح على أن السلبي ينبغي ألا يختفي في الإيجابي. ينبغي ألا يرفع «بالمعنى الهيجلي للكلمة بل ينبغي أن يكون قائماً باستمرار، حاضراً لا ينقطع في قلب الإيجابي وهو موجود في صورة الوعي الحاضر بالخطيئة وفي صورة غفران الخطايا، وفي صورة اللايقين»(٧٤).

وسوف نجده أيضاً في صورة اليأس.

---

(٧٤) J. wahl; Études..; P. 148.

الفصل الثاني

مقولات عاطفية

«الأفكار الثابتة هي
أشبه ما تكون بتشنج العضلة،
عضلة القدم مثلاً: أفضل
علاج لها أن تسير عليها. . .»
كيركجور
اليوميات جـ ١ ص ٨٠

أولاً: مقولة اليأس

(١) كلية اليأس وشموله

٣١٤ - سوف نعرض فيما يأتي لبعض المقولات العاطفية الهامة التي تبين لنا بأوضح صورة جدل العاطفة عند كيركجور وسوف نهتم أساساً بمقولتي اليأس والقلق على اعتبار أنهما أكثر من غيرهما التصاقاً بالذاتية والجانب الداخلي للموجود الفرد فضلاً عن أن كيركجور نفسه اهتم بهما اهتماماً خاصاً فأفرد لكل منهما كتاباً قائماً بذاته، فحلل اليأس في كتابه «المرض حتى الموت» كما حلل القلق في كتابه «مفهوم القلق»، على أننا سوف نعقب على هاتين المقولتين بفكرة موجزة عن الحل الذي يقترحه كيركجور لليأس والقلق وهو الإيمان، والإيمان بالمفارقة بصفة خاصة.

٣١٥ - الفكرة الأولى التي يعرضها علينا كيركجور هي أن اليأس كلي وشامل فهو على حد تعبيره أعدل الأشياء قسمة بين الناس، إنه الظاهرة البشرية الطبيعية إذ لا يوجد على ظهر الأرض إنسان واحد تخلو نفسه تماماً من اليأس. كما أنه ليس على وجه الأرض إنسان واحد يخلو جسمه تماماً من كل مرض، وإذا كان الأطباء يقررون أنه يكاد ألا يوجد شخص واحد يتمتع بصحة كاملة، كذلك يمكن للمرء أن يقول إنه لا يوجد بين الناس شخص واحد ليس في يأس بطريقة ما: لا يوجد موجود بشري تخلو نفسه تماماً من كل آثار الانزعاج أو الجزع أو الضجر أو اليأس أو أية صورة من صور التمزق الباطني وكما أن الإنسان يمضي في حياته المألوفة وهو يحمل في داخله جرثومة هذا المرض الجسمي أو ذاك، فكذلك مرض الروح

وهـذا المرض هـو اليأس: «وقـد تبدو مثـل هذه النـظرة عند كثـير من الناس مفارقة، وممعنة في المبالغة والشطط كما أنها قد تبدو قاتمـة وكئيبة بـل موغلة في التشاؤم والكآبة لكنها ليست شيئاً من ذلك على الإطلاق، أنها ليست قاتمة بل هي على العكس تحاول أن تلقي الضوء على مـوضوع يتـرك عادة في غمـوض وظـلام. وهي ليست كئيبة بـل على العكس هي نـظرة علو وتسـام مـا دامت تنظر إلى كل إنسان من زاوية أعلى مطلب فيه وهو المطلب الروحي. كـلا ولا هي مفارقة بـل هي على العكس إدراك وفهم فيهـما اتساق ومن ثم ليس فيهـا شيء من المبالغة»[1]. إن خبـرة اليأس تلبي مـطلباً روحيـاً هامـاً فيـما يعتقـد كيركجور - يفـرض نفسه عـلى الإنسان وهـذا المطلب يـدعو الإنسـان إلى أن يكون روحاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة إذ لو ظل الإنسان مجرد جسم مادي أو مجرد حيوان لما وجد اليأس سبيله إليه. إن النظرة المألوفة «المبتذلة» إلى اليـأس تـظل قانعـة بالمـظاهر وهي لهـذا نـظرة سـطحيـة أعني أنها ليست نـظرة عـلى الإطـلاق فهي تزعم أن كـل إنسـان لا بـد أن يعـرف بنفسـه أفضـل من أي شخص آخر ما إذا كان في حالة يأس أم لا. وعلى ذلك فمن يقل إنه في يأس يُنـظر إليه في يـأس ومن لا يعتقد أنـه في يأس يصبـح سليماً معـافى. وهكـذا يتحول اليأس إلى ظاهرة نادرة للغاية مع أنه في الواقع ظاهرة عامة تماماً والحق أنه ليس النادر أن يحيا الإنسان في يأس بل النادر أن يحيا إنسان بلا يأس.

٣١٦ - إن النظرة السوقية «المبتذلة» تنظر إلى اليـأس نظرة ضحلة للغـاية فتتغاضى عن أمور كثيـرة جداً: فهي تتغـاضى تمامـاً عن واقعة هـامة هي أن أحدى صور اليأس هي على وجه الدقة ألا يكون لـدى الإنسان وعي صـريح به أعني ألا يشعر بهذا اليأس وهذه النظرة تقع في نفس الخطأ بالنسبة للجسم حين تقنع بما يزعمه المرء من أنه يتمتع بصحـة جيدة لمجـرد أنه لا يشعـر بأي مرض أو بأي عرض من أعراض المرض: «غير أن الخطأ في الحالة الثانية أكثر عمقاً لأن لديها فكرة ناقصة أشد النقصان عن الروح أكثر من فكرتها الناقصة

---

(١) S. kierkegaard: The sickness Unto Death - Eng. Trans. by w. Lowrie P. P. 155 and Traite du Desespoir - Trad. Fran. p. 72 - 73 (Idee N. 25).

عن المرض والصحة. وبدون فهم الروح من المستحيل أن نفهم اليأس: إنهم يقولون لنا أن الإنسان سليم حين لا يشكو هو نفسه من مرض ما، ولكن الطبيب ينظر إلى المرض نظرة مخالفة فهو يعرف أنه كما أن هناك مرضاً وهمياً متخيلاً فهناك أيضاً صحة وهمية ولهذا فإن الطبيب الكفء يعلم تماماً أنه ينبغي ألا يثق ثقة مطلقة فيما يقوله المرء عن حالته الصحية ولو أنه وضع ثقة كاملة فيما يقوله المرء عن حالته الصحية - سواء أكان مريضاً أم سليماً - لما كان ثمة ما يدعو لوجوده كطبيب: إذ أن الطبيب ليس عليه أن يصف الدواء والعقاقير وحدها وإنما عليه ما هو أهم: إن يعرف المرض، وبالتالي أن يعرف منذ البداية ما إذا كان المريض المزعوم مريضاً حقاً أو ما إذا كان السليم المزعوم سليماً حقاً، وتلك هي الحال نفسها مع طبيب الأرواح حين يعالج اليأس فهو يعرف ما اليأس وهو على اتصال مباشر به ومن ثم لا يقنع بما يؤكده المرء عن نفسه من أنه ليس في حالة يأس. . . »[2].

٣١٧ - لاحظ أن كيركجور يلفت النظر إلى أمرين هامين، الأول أن هناك نظرتين إلى اليأس وهما:

(١) - النظرة السطحية السوقية التي لا ترى ما في حالات اليأس من جدل.

(٢) النظرة الجدلية التي تنظر إلى اليأس فترى أن غيابه دليل على وجوده.

إن النظرة السوقية المبتذلة تتغاضى فيما يقول كيركجور - عن واقعة هامة هي أن اليأس جدلي الطابع أكثر بكثير من الأمراض الجسمية المألوفة وذلك لأن اليأس هو مرض الروح. وهذا الطابع الجدلي أو الكيف الجدلي إذا ما فهم فهماً سليماً يجلب معه آلافاً من الخصائص والكيفيات تحت مقولة اليأس، لأنه قد يقتنع الطبيب في حالة من الحالات بأن شخصاً ما في صحة جيدة ولكنه يصبح مريضاً في لحظة أخرى ويكون الطبيب محقاً حين يؤكد أنه كان سليماً حين فحصه في البداية ثم انقلب في لحظة أخرى مريضاً، أما في حالة اليأس فإن الأمر يختلف فبمجرد ما يظهر اليأس عند شخص ما يظهر أن

---

(٢) S. Kierkegaard: the sickness.; P. 156 et Trad. fran. P. 74 - 75.

هذا الشخص كان في يأس من قبل بل كان في يأس طوال حياته، وأن غياب اليأس عنه لم يكن إلا حالة من حالات وجوده وهكذا يلتقي السلب والإيجاب في مقولة اليأس والوعي واللاوعي، هما صورة أخرى من الصور الجدلية التي يوجد عليها اليأس. وليس اليأس أكثر جدلية من المرض فحسب بل إن أعراضه كلها جدلية ولهذا السبب تجد أن النظرة السطحية سرعان ما تنخدع حين تحدد ما إذا كان اليأس حاضراً أم لا، لأن القول بأنك لست في يأس قد يعني أنك في يأس كما سبق أن ذكرنا لكنه قد يعني أيضاً أنك تخلصت من اليأس. والإحساس بالسلام والطمأنينة قد يكون تعبيراً عن يأس تام وقد يعني أن الإنسان قد تغلب على اليأس وأصبح في سلام. ومن هذه الزاوية فإن اليأس لا يمكن أن يشبه أمراض البدن، لأن القول بأنك لست مريضاً لا يمكن أن يعني أنك مريض. ولكن القول بأنك لست يائساً قد يعني أنك يائس: «ليس صحيحاً أن نقول في حالة اليأس كما تقول في حالة أمراض البدن: إن الشعور بالوعكة هو المرض. كلا على الإطلاق: إن الشعور بالوعكة في حالة اليأس - جدلي هو الآخر إذ أن عدم شعور المرء بالوعكة يعني بالضبط أنه في حالة يأس»(٣).

(٢) - أشكال اليأس

٣١٨ - اليأس عند كيركجور صوره شتى، وهي كلها ترجع في النهاية إلى اضطراب الأنا مع نفسه، فالذات كما سبق أن ذكرنا ليست معطاة وإنما المعطى هو إمكانية فحسب: «فالإنسان يريد ذاتاً معيّنة وهو لهذا يهرب من ذاته الحالية، وهو في الحالتين: الحالة التي يبحث فيها عن نفسه والحالة التي يهرب فيها من نفسه، نراه يفعل ذلك لأنه لا يمتلك نفسه، لا يمتلك ذاتاً في الحالتين. وهاتان الصورتان من صور اليأس غالباً ما يصعب التفرقة بينهما، فهما وجهان لظاهرة واحدة هي اضطراب الأنا مع نفسه ومن هنا نجد

---

(٣) S. Kierkegaard: the sickness..; P. 157 - 158 and trad. fr. p. 76.

الضعف والتحدي ورفض الذات، والتلذذ الإرادي بـالذات تمتـزج الواحـدة بالأخرى[٤].

٣١٩ ـ ويعتقـد كيركجـور أننا نستـطيع أن نكشف عن ألـوان كثيرة من اليأس لو أننا أمعنا النظر في العوامل التي تتألف منهـا الذات، فـالذات عنـده عبارة عن مركب: يتألف من المتناهي واللامتناهي، والمركب عبارة عن علاقة والعلاقة ترتبط بنفسها ومن ثم فهي تعني الحرية: فالذات هي الحـرية: لكن الحرية هي الجدل القائم بين مقولتي الإمكان والضرورة[٥].

٣٢٠ ـ إذا كانت الذات مركبة من عاملين هما اللامتناهي والمتنـاهي، أو هما الضرورة والإمكان.. الخ فإن هذا المركب هو نفسه أساس اليأس «إذ لو لم يكن هنـاك مركب مـا استطاع الإنسـان أن ييأس» ـ وذلـك يعني أن عملية التأليف هذه عامل أساسي في اليأس وسوف يتنوع اليأس ويتعدد تبعاً لوضـع العوامل التي تتألف منها الذات. وكما يقول جان فـال بحق: «أننا لكي نفهم نـظرية اليـأس عند كيـركجور ينبغي علينـا أن نضع في اعتبـارنا نـظرية الأنـا والـوجه المـزدوج للأنـا: وحدة المتنـاهي والـلامتنـاهي.. إن اليـأس يعتمـد بـاستمرار عـلى علاقـة خاطئـة بين الإنسـان ونفسـه..»[٦] فـما الـذي يعنيـه ذلك..؟ وكيف يمكن للذات أن تكون على علاقة خاطئة بنفسها...؟.

٣٢١ ـ الذات عند كيـركجور كـما قلنا تتـألف من المتناهي والـلامتناهي وهو مركب غايته أن تصبح ذاتاً ويتحقق: «ولكن يعني أن تصبح ذاتاً هـو أن تصبح عينية، ومعنى أن تصبح عينية هو ألا تصبح متناهية ولا غير متناهية لأن ذلك الذي يصبح عينياً هو المركب. ومن ثم فإن التطور يعتمد على الانتقال من ذات معينة بشكل لا متناه عن طريق عملية جعل الذات لا متناهيـة، والعودة إلى الـذات بشكل لا متنـاه عن طريق جعـل الذات متنـاهية. وإذا لم تصبـح الذات نفسها تكون في يأس سـواء عرفت ذلـك أم لا. ومهما يكن من شيء

---

(٤) J. wahl.: Études..; P. 75.

(٥) Kierkegaard; TheSickness..;P. 162 and Trad. fr. P. 82.

(٦) S. Kierkegaard; *The sickness.; P. 163 Trad. fr. P. 84 - 85.*

فـإن الذات في كـل لحظة من لحـظات وجودهـا تمـر بصيـرورة مستمـرة. لأن الذات التي هـي بالقوة ليست بالفعـل أنها فقط ما تصـير إليه. وإذا لم تصبـح الذات خلال عملية الصيرورة هذه ذاتها الخاصة: فذلك يـأس»[٧]. ومن هنا فسـوف تنقسم ألوان اليـأس تبعاً لتكـوين الذات، فهنـاك يأس الـلامتنـاهي وهناك أيضاً يأس المتناهي، وإذا ما تساءلنـا كيف يمكن لي أن أعرف أن هـذا اليـأس هو يـأس اللامتنـاهي. . ؟ كانت الإجـابة أن المعـرفة لا بـد أن تكون جدلية إذ لا بد أن أعرف نوع اليأس عن طـريق العامـل المضاد: البحث عن المتنـاهي يعني اليأس وهـذا هو يـأس الـلامتنـاهي: «ومعنى ذلـك أن وصف اليأس لا يكون ممكنـاً إلا عن طريق ضـده. . وكل مـوجود بشـري يقال إنـه يصير أو يريد أن يصير لا متناهياً فحسب فهـو في يأس، لأن الـذات مركب: فيه العنصر المتناهي هو عامل التحديد، أمـا اللامتنـاهي فهو عـامل الاتسـاع ومن ثم فيأس اللامتناهي هو التخيلي أو هو اللاأحد. . » وهذا يذكرنا بما سبق أن قلنا عن الصراع العنيف الذي كان يشعر به كيركجور بين الروح والجسـد ذلك الجسد الشائه أو ذلك العامل المتناهي الذي يحدده بـاستمرار أمـا الروح فهي عامل اللامتناهي هي الإمكانية، هي الخيال والانطلاق.

٣٢٢ ـ العنصر اللامتناهي في الذات يرتبط بالخيال والخيال بـدوره يرتبط كما يقول كيركجور ـ بالوجدان والإرادة والمعرفة وهكذا يمكن أن تكـون لدينـا معرفة تخيلية وإرادة تخيلية ووجدان تخيلي. والخيال بصفة عامة هو الوسط الذي تتم فيه عملية جعل الذات لا متناهية وهو ليس ملكة وسط ملكـات أخرى، بل هو ملكة الملكات جميعاً إن صح التعبير، فما يشعر به المـرء وما يعـرفه ومـا يـريده يعتمـد في النهايـة على مـا يتخيله وهذا الخيـال هو الفكـر الـذي يخلق اللامتناهي، ومن هنـا كان «فشتـه» عـلى حق في قوله «إن الخيـال هـو أصـل المقولات جميعاً»[٨]. وهذا الخيال هو الذي ينقل الإنسان إلى اللامتناهي وهـو قد يبعده عن نفسه ومن ثم يمنعه من أن يعود إلى نفسه[٩].

---

(٧) Ibid.
(٨) Ibid. P. 164 - 165; et P. 85.
(٩) Ibid.

٣٢٣ ـ وإذا كان اللامتناهي يرتبط بالخيال، ويرتبط الخيال بالوجدان والمعرفة والإرادة فإننا سوف نصل من ذلك إلى وضع الذات في حالات ثلاث : ـ

أ ـ حين يصبح الوجدان خيالياً فإن الذات ببساطة تتبخر رويداً رويداً حتى تصبح في النهاية مجرد حساسية تبلغ درجة من اللاإنسانية حتى أنها لا تنطبق على شخص قط: «كما أن المريض بمرض الروماتيزم لا يستطيع أن يتحكم في مشاعره وأحاسيسه الجسمية التي تكون تحت رحمة درجة حرارة الجو فيشعر لا إرادياً بتغير الجو.. الخ،فكذلك الحال مع الشخص الذي يصبح وجدانه خيالياً، إنه يصبح بطريقة ما لا متناهياً ولكن ذلك لا يعني أنه يصبح ذاته شيئاً فشيئاً بل على العكس إنه يفقد نفسه بالتدريج»(١٠).

ب ـ وتلك هي النتيجة نفسها مع المعرفة حين تصبح خيالية فقانون تطور الذات وتقدمها ـ إن كانت حقاً سوف تصبح ذاتاً ـ هو أن المعرفة لا بد أن تسير موازية للوعي فكلما ازدادت المعرفة ازدادت معرفة المرء بنفسه وإلا فسوف تتحول المعرفة إلى غول يلتهم الذات: «حيث يبني الإنسان ذاته بإسراف وتبذير شديدين»(١١).

جـ ـ وتلك هي الحال أيضاً مع الإرادة فهي عندما تصبح خيالية تتبخر الذات شيئاً فشيئاً، لأنها عندما تكف عن أن تكون عينية بقدر ما هي مجردة فإن أهدافها وعزائمها تغرق في اللامتناهي بدلاً من أن تكون تحت تصرف الذات.

٣٢٤ ـ وعندما يصبح الوجدان والمعرفة والإرادة أموراً خيالية بهذا الشكل فإن الذات بأسرها يمكن أن تغرق في الخيال، وأن تتلاشى شيئاً فشيئاً. لكن ذلك لا يعني كما يقول كيركجور انعدام الوجود على الإطلاق: «فإنه مع ذلك قد يصبح قادراً على أن يحيا ويواصل حياته وأن يصبح إنساناً

---

(١٠) Ibid. P. 164; and P. 87.

(١١) Ibid. P. 165; and P. 89.

يشغل نفسه بالأشياء الزمانية وأن يتزوج وأن ينجب أطفالاً وأن يكتسب احترام الآخرين وتقديرهم. وقد يلاحظ أحد أنه ـ بمعنى أعمق من ذلك كله ـ ينقصه الذات لأن الذات ليست من تلك الأشياء التي تحدث ضجة كبيرة في العالم إذا ما نقصت أو فقدت: إن الذات هي الشيء الذي لا يعيره الناس أقل اهتمام. . والخطر الكبير وهو خطر أن يفقد المرء ذاته الخاصة يمر بهدوء كما لو لم يكن قد حدث شيء مع أن كل شيء آخر يفقده المرء يكون موضع ملاحظة: فقد ذراع، أو ساق، أو خمسة دولارات أو زوجة. .»(١٢).

٣٢٥ ـ كانت هذه الصور السابقة لليأس نتيجة للعامل الأول الذي تتألف منه الذات وهو اللامتناهي فهي إذن صور اليأس اللامتناهي الذي ينتج لنقص الطرف الآخر وهو المتناهي ويمكن أن نقول إن هناك صورة أخرى لليأس هي يأس التناهي الذي يرجع إلى نقص اللامتناهي: «وحقيقة ذلك تأتي كاليأس السابق من القول بأن الأنا هي مركب عاملين أحدهما يضاد الآخر. وفي الوقت الذي كان فيه اللون الأول من اليأس يغوص في التناهي ويفقد ذاته، فإن اللون الثاني من اليأس يسمح لذاته أن يغشّها الآخرون برؤية حشد من الناس والانغماس في كل شؤون العالم ويصبح حكيماً يعرف سير الأشياء في هذه الدنيا، ومثل هذا الإنسان ينسى نفسه، ينسى اسمه. .»(١٣). وتلك هي الحال التي يقع فيها الرجل الجمالي أو الحسي في المرحلة الأولى من مراحل الحياة الثلاث عند كيركجور لأنه يعيش حياة جسدية مستمتعاً بكل لحظة من لحظات حياته مبدداً ذاته في حياة اللهو والفجور، ولقد وصفها كيركجور وصفاً رائعاً في «يوميات مغو»(١٤).

٣٢٦ ـ وإذا كان هذا الشكل الأول يرجع إلى العاملين اللذين تتألف منهما الذات فإن هناك شكلاً آخر يرجع إلى عاملين آخرين تتألف منهما الذات

---

(١٢) Ibid.

(١٣) Ibid. P. 166.; and. P. 89.

(١٤) Le Journal du séducteur وهي تترجم في اللغة العربية في كثير من الأحيان: «يوميات غاو» وهو خطأ إذ المقصود العكس: أعني الشخص الذي يغوي الآخرين ويستدرجهم إلى الخطيئة والضلال.

أيضاً وهما الإمكان والضرورة. «فالإمكان والضرورة عاملان جوهريان للأنا لكي تصير أنا، أعني لكي تصير ذاتاً. وكما أن المتناهي واللامتناهي ينتميان إلى الذات فكذلك الإمكان والضرورة فالذات بغير إمكان تقع في اليأس، وبغير الضرورة تقع في يأس آخر..»(١٥).

٣٢٧ ـ ويأس الإمكان يرجع إلى نقص الضرورة وصحة هذه القضية يرجع فيما يقول كيركجور إلى الموقف الجدلي الذي ننظر فيه إلى الذات فنجدها نسيجاً من الإمكان والضرورة.

وكما أن المتناهي كان هو عامل التحديد في علاقته بالمتناهي فكذلك الضرورة في علاقتها بالإمكان ـ هي التي تقوم بدور المراجعة والتحديد (أو قل أنها الجسد الشائه يظهر من جديد في صورة عامل الضرورة).: والذات ممكنة بقدر ما هي ضرورية، فعلى الرغم من أنها ذات إلا أنها لم تصبح بعد هذه الذات وهي بمقدار ما تكون ذاتها فهي ضرورة وبمقدار ما يكون عليها أن تصبح ذاتها فهي إمكان.

لكن إذا ما فاق الإمكانُ الضرورةَ وطغى عليها فإن الذات تهرب من نفسها وتفقد نفسها في الإمكان بحيث لا يكون ثمة ضرورة تعود إليها: في هذه الحالة يكون هذا اليأس هو يأس الإمكان، فالذات تصبح إمكانية مجردة تحاول أن تخلص نفسها من التخبط في الممكن لكنها تغوص فيه دون أن تتزحزح عن مكانها ودون أن تنتقل إلى أي مكان لأن مكانها الحقيقي هو الضرورة: أعني أن تصير ذاتاً(١٦).

٣٢٨ ـ إن حقل الإمكانات يبدو أمام الذات متسعاً أكثر فأكثر وتصبح الأشياء ممكنة إذ لا شيء منها قد تحقق وأصبح واقعاً بالفعل فيبدو أمام الذات أن كل شيء ممكن وتلك هي اللحظة التي تلتهم فيها الهاوية الأنا أو الذات. كل شيء ممكن لكن الفرد لا يكون شيئاً غير سراب. إن ما ينقص الذات في

---

(١٥) Ibid. P. 168; and P. 93.
(١٦) Ibid. P. 169 and P. 94.

يـأس الإمكان هـذا هو الحقيقـة الفعلية ولهـذا ترى النـاس تصف فـلانـاً من الناس بأنه غير واقعي ...Unreal لأنـه كثير الإمكـانات: «لكن إرجـع البصر كرتين تجد أن ما ينقص هذا الرجل حقيقة هـو الضرورة: لأنـه ليس صحيحاً كـما يذهب الفـلاسفة أن الضـرورة هي وحدة الإمكـان والفعل كـلا، بل إن الفعل هو وحـدة الإمكان والضـرورة. ولا يرجـع أغراق الأنـا في الممكن إلى نقص في القوة: إن ما ينقص الذات حقيقة هو قوة الـطاعة: أن يخضـع المرء للضرورة أو إلى ما يسمى عادة بحدودنـا الداخليـة أعني أن يعرف المرء حدَّه وأن يلزمه كما يقولون. ومن ثم فإن تعاسة مثل هذه الذات لا تكمن في أنها لم تصـل إلى شيء في هذا العـالم وإنما في أنها لم تـدرك ذاتها، لم تـدرك أن هـذه الـذات هي شيء محـدد تمـامـاً هي شيء متعـين بحـدود وبـالتـالي فهي الضرورة»[١٧].

وإذا ما نظر المرء في مرآة ذاته فإن المطلوب منه كما يقول لنا كيركجور هو أن يعرف نفسه، فإذا ما نظر إلى ذاته في المـرآة ولم يعرف نفسـه فإنـه لا يكون قد رأى ذاته بل رجلاً فحسب، مجرد إنسان. إن مرآة الإمكانية ليست عادية، ولهذا فينبغي استخدامها بغاية الحذر والحـرص، إن الذات التي تـرى أمامهـا كـذا وكـذا من الممكنـات لم تـر إلا نصف الحقيقـة فحسب وهي في حقـل الممكنات لا تزال بعيدة عن نفسها: لا تزال في منتصف الطريق: فالإمكانيـة هي أشبـه ما تكـون بالـطفل يـدعوه صـديقه للمشـاركة في قـطعة لـذيذة من الحلوى فيسـرع ويقول: نعم لكن السؤال بعـد ذلـك هـو: هـل يسمـح لـه والداه بالذهاب. . ؟ والوالدان هنا يمثلان الضرورة[١٨].

٣٢٩ ـ كانت صورة اليأس السابقة ناتجة من نقص الضرورة لكن هنـاك صورة أخرى عكسهـا وهي صورة اليـأس الذي يـرجع إلى نقص الإمكـان: «إذا ما شبهنا الميل إلى الجري والارتماء في أحضان الممكن بمجهـودات الطفـل في نـطق الألفـاظ فـإن نقص الإمكـان يشبـه الـطفـل الأخـرس أو الأبكم:

(١٧) Ibid.
(١٨) Ibid. P. 170: and P. 97.

فالضرورة تشبه مجموعة من الحروف الصامتة أو الساكنة يلزم لنطقها أن يكون هناك إمكان وحين ينقص هذا الإمكان يقع المرء في يأس»[١٩].

٣٣٠ ـ والواقع أن الإمكان عند كيركجور هو الرئة التي تتنفس بها الذت ولهذا فإن نقص الإمكان يجعلها تختنق: «لأن الإمكان هو القوة الوحيدة للخلاص. وحين يسقط أحد الناس مغشياً عليه نرى الناس يصيحون ماء! ماء! ماء كولنيا! نقط هوفمان[٢٠]. أما في حالة الشخص الذي ييأس فإن الصياح يكون: إمكان دبِّرْ لي إمكان! أعطني إمكان! إمكان! فالإمكان هو العلاج الوحيد المنقذ. أعط الشخص اليائس إمكاناً تراه ينتعش من جديد ويبدأ مرة أخرى في الحياة[٢١]. ولهذا ترى الفيلسوف الجبري أو الحتمي في يأس قاتل لأن كل شيء عنده ضروري، فهو لا يرى إلا الضرورة وحدها: وهو أشبه ما يكون بالملك الذي مات جوعاً لأن طعامه كله تحول إلى ذهب: إن الذات مركب من الإمكان والضرورة وهما شرطا بقائها ودوامها: إن الذات كالتنفس تعيش على الشهيق والزفير فهي أن تخلت عن اللامتناهي أو المتناهي هلكت، وان فقدت الممكن أو الضروري اختنقت. إن أنا الرجل الحتمي لا يمكن أن يتنفس لأنه من المستحيل أن تتنفس الضرورة وحدها، فالضرورة إذا ما أخذت بذاتها خنقت الموجود البشري»[٢٢].

٣٣١ ـ ليس ثمة ما يدعو إلى الاستطراد طويلاً في مقولة اليأس الكيركجوردية وإنما حسبنا أن نقول إنها إحدى المقولات العاطفية التي تكشف أوضح ما يكون عن طابع الجدل العاطفي الكيفي عند كيركجور، فهي لقاء وتوتر وصراع مستمر بين ضدين: فاليأس جمع بين أضداد. فأنا ذات ولست ذاتاً وأنا إمكان ولست أمكاناً في وقت واحد. . الخ. ونحن لا نستطيع أن نعرف نوع اليأس إلا عن طريق هذا الضد الآخر فهناك ـ كما يقول جان فال ـ حركة مستمرة نحو المتناهي وحركة نحو اللامتناهي وعندما تكمل

(١٩) Ibid.

(٢٠) أوجست فلهلم هوفمان (١٨١٨ ـ ١٨٩٢). عالم كيميائي الماني.

(٢١) Ibid. P. 172 - and Trad. Fr. P. 97.

(٢٢) S. Kierkegaard: The sickness..: P. 173 and P. 100.

الواحدة منها بمفردها يكون هناك يأس(٢٣). وفضلا عن ذلك فإن اليأس يكشف عن نفسه بطريقة جدلية فهو موجود وغير موجود في آن معاً، أعني هو موجود والفرد لا يشعر به أو هو لا يعي أنه في حالة يأس، وغيابه دليل على وجوده «ومتى أدرك اليأس مكانه أمام الله تحول إلى خطيئة، لكن لليأس فضيلة أيضاً فهو بداية البحث عن الحقيقة»(٢٤).

ويبدو الطابع الجدلي لليأس أيضاً لو أننا تساءلنا: «هل اليأس نعمة أم نقمة؟ هو الاثنان معاً لو نظرنا إليه بنظرة جدلية خالصة. فإذا ما نظر المرء إلى فكرة اليأس المجردة أن يضع في اعتباره اليأس العيني المحدد يمكن القول بأن اليأس ميزة كبرى أو نعمة ضخمة، فإمكان هذا المرض ميزة يتمتع بها الإنسان دون الحيوان.. واليأس من ناحية أخرى نقمة، إنه الهلاك الأبدي أو هو خسران النفس»(٢٥) وهذا يجعلنا نقول إن اليأس عند كيركجور ليس يأساً خالصاً وإنما هو ينطوي على أمل في الخلاص أعني أنه يتضمن في باطنه الأمل، وربما كانت كلمة اليأس الفرنسية.. Desespoir تعبر عن فكرة كيركجور أدق تعبير حيث تحمل في ثناياها كلمة الأمل.. Espoir. إن اليأس هو الغسق الذي يحمل في طياته تباشير الفجر! وهو ما عبر عنه كيركجور في قوله «إنني لأهوى الموجة العاتية: لأنها هي التي تهبط بي إلى أعماق اليم، وهي التي تحملني أيضاً على أجنحتها القوية إلى ما وراء النجوم»(٢٦).

---

(٢٣) J. Wahl: Etudes..; P. 71.
(٢٤) Ibid.
(٢٥) S. Kierkegaard; The sickness..; P. 147.
(٢٦) اقتبسه الدكتور زكريا ابراهيم في كتابه: «المشكلة الخلقية» ص ٢٦٧ من الطبعة الأولى ـ مكتبة مصر عام ١٩٦٩.

ثانياً: القلق

٣٣٢ ـ لا شك أن فكرة القلق ترتبط عند كيركجور ارتباطاً وثيقاً بفكرة الاختيار فما دمت قادراً على الاختيار فإنني أستطيع أن أختار الشر، فهناك إمكانية للشر بداخلنا، هناك إمكانية اغراء وغواية وهذا هو المصدر الأول الذي ينتج عنه القلق[٢٧].

والمصدر الثاني للقلق يأتي من أن الاختيار يؤدي إلى مفرق طرق حتى أنني أشعر أن ما هو دائماً في خطر هو خلاصنا الأبدي أو هلاكنا الأبدي، والواقع أن الدور الذي تلعبه الخطيئة عند كيركجور دور مزدوج فالوعي بالخطيئة هو الذي يحطم وجهة النظر الهيجلية عن العالم وهو الذي يطلعنا على التوتر والتقطع والتمزق الداخلي للفرد. ولا شيء يجعلنا في نظر كيركجور أكثر فردية أو نكون به أكثر فردية، لا شيء يجعلنا نتغلق على أنفسنا ويجعلنا نتقوقع داخل ذواتنا أكثر من الخطيئة ولكن الخطيئة من ناحية أخرى تؤدي بنا إلى الوجود الديني، إنها تقودنا إلى الله وفكرة الخطيئة نفسها تتضمن المثول أمام الله : ,هل يمكن أن يكون للخطيئة معنى إلا أمام الله . . ؟.

٣٣٣ ـ والمصدر الثالث للقلق يكمن في الصعوبة المتزايدة في أن نفرق بين ما هو خير وما هو شر وأن نحدد ما إذا كانت إمكانية معينة هي إمكانية غواية أو إمكانية فداء وخلاص: لأن كل شيء في منطقة الوجود مزدوج الدلالة وليس ثمة في العالم الخارجي علامات تساعدنا أو ترشدنا إلى الاختيار الصحيح: «ومرة أخرى نلتقي بالفكرة التي تتكرر كثيراً عند كيركجور وسارتر وأعني بها القول بأنه ليس ثمة قواعد جامدة أو ثابتة ولا علاقات حدود فنحن

---

(٢٧) J. wahl: The philosophies of Existence P. 66.

لسنا سوى بحارة أقلعنا بغير بوصلة»(٢٨).

٣٣٤ ـ وإذا كان كيركجور يفرق بين الخوف والقلق على اعتبار أن الخوف ينتج من مواقف جزئية محددة، بينما القلق يمثل ردنا على العالم بما هو كذلك أو على المجموع الكلي للوجود، فإنه ينظر إليه كما كان ينظر إلى اليأس من قبل أعني أنه كلي وشامل ولا يمكن أن يفلت منه شخص قط. القلق حاضر دائماً عنه كل من كيركجور وهيدجر. بل لقد ذهب كيركجور إلى القول بأنه حتى غياب القلق هو علامة على القلق. وإذا ما بدا أن إنساناً تحرر من القلق فليكن على ثقة أنه يُخفي قلقه عن نفسه من خلال قلق على القلق. فليس ثمة غياب للقلق على الإطلاق: إنه أساس انفعالاتنا جميعاً أو أساس مشاعرنا كلها(٢٩).

٣٣٥ ـ قلنا إن القلق يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخطيئة ولهذا فإن كيركجور حين يعمد في كتابه «مفهوم القلق» إلى تحليل القلق بأنواعه المختلفة، وأصوله الأولى فإننا نراه يعرض للخطيئة الأولى عند آدم.

وكيركجور يتصور أن هناك حالة سابقة على الخطيئة الأولى عند آدم كان فيها الإنسان متمتعاً بحالة البراءة المطلقة أو بمعنى أدق كان في حالة جهل. وهذا الجهل هو حال أو كيف ربما أعلى من المعرفة ذاتها، إذ لا يمكن الغاؤه إلا بواسطة الخطيئة، وكل إنسان آخر على غرار آدم لا بد أن يتمتع بهذه الحالة السابقة على الخطيئة وفي داخل هذه الحالة حالة البراءة الأولى تأتي كلمة التحريم لتدوي في هذا العالم، وهذا الشعور بالتحريم هو الذي سيوقظ بذرة القلق التي كانت نائمة في حضن هذه البراءة نفسها وذلك لأن البراءة لا يمكن أن توجد على الإطلاق بغير قلق(٣٠). «البراءة هي الجهل، والإنسان في براءته لا يتعين بالروح لكنه يتعين كنفس تقيدها وحدة مباشرة مع حالة الإنسان الطبيعية. والروح في الإنسان في حالة حلم. وهذه الوجهة من النظر

(٢٨) Ibid. P. 67.

(٢٩) Ibid. P. 68.

(٣٠) S. Kierkergaard: The Concept of Dread p. 37.

تتفق تماماً مع وجهة نظر الكتاب المقدس الذي يرفض أن ينسب للإنسان في حالة البراءة أية معرفة بالتفرقة بين الخير والشر»[٣١].

وفي هذه الحالة هناك سلام وراحة لكن هناك في نفس الوقت شيئاً مختلفاً عن السلام والراحة وهو ليس كفاحاً أو نزاعاً لأنه ليس ثمة شيء ينازع أو يكافح من أجله، فما هو هذا الشيء إذن. .؟ هو العدم .لكن ما النتيجة التي يمكن أن يحدثها العدم. .؟ أنه يحدث القلق وذلك هو السر العميق للبراءة[٣٢].

ويثير كيركجور مفارقة طريفة فيقول لنا أنه إذا كان آدم قبل أن يأكل من شجرة المعرفة لا علم له بشيء، فكيف استطاع أن يفهم إذن كلمة التحريم. .؟ كيف استطاع أن يعرف قبل المعرفة. .؟ لكنه يحل هذه المفارقة على النحو التالي: في حالة البراءة التي عاشها آدم دوت كلمة التحريم ومن الطبيعي أن يكون آدم لم يفهم هذه الكلمة، لكن القلق هو الذي استطاع أن يفهمها، فهو كما لو كان قد حصل على فريسته الأولى: ومن هنا فبدلاً من العدم تحصل البراءة على كلمة ملغزة[٣٣]. «ومن هنا فإنه حين يروي سفر التكوين وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها»[٣٤] فإنه من الطبيعي ألا يكون آدم قد فهم معنى هذه العبارة، إذ كيف يمكن أن يكون في استطاعته أن يفهم التفرقة بين الخير والشر، ما دامت هذه التفرقة نفسها كانت نتيجة مترتبة على أكله من الثمرة المحرمة. .؟[٣٥].

٣٣٦ ـ أما حين يقال إن كلمة التحريم أيقظت الرغبة في نفس آدم وجعلته يشتهي الأكل من الثمرة المحرمة، فإننا في هذه الحالة نضع المعرفة

---

(٣١) S. kierkegaard: The concept of Dread. P. 37.

(٣٢) Ibid. P. 38.

(٣٣) Ibid. P. 40.

(٣٤) سفر التكوين الإصحاح الثاني ١٦ ـ ٧.

(٣٥) Ibid. P. 40.

مكان الجهل في حالة البراءة الأولى إذ لا بد أن تكون لدى آدم معرفة حتى يوقظ التحريم لديه الرغبة في تحطيمه. ومن ثم فإن هذا التفسير يقفز إلى النتيجة التي تلت ذلك. أما التفسير الصحيح فهو أن عبارة التحريم السابقة أزعجت آدم، أو قل إنها أحدثت عنده لوناً من القلق لأن التحريم أيقظ إمكانية الحرية ـ تلك التي كانت موجودة لديه في حالة البراءة على أنها عدم، أعني العدم الخاص بالقلق، وهو هنا أيضاً يصبح العدم الخاص بالإمكانية المرعبة إمكانية كونه قادراً، غير أن ما هو قادر على عمله لا يعرفه ليس لديه أية فكرة عنه ذلك لأننا إذا ما افترضنا أنه كانت لديه فكرة ما، فإن ذلك يعني أننا نفترض مقدماً ـ كما يحدث عادة ـ النتيجة التي تلت ذلك أعني التمييز بين الخير والشر. كلا لم تكن لدى آدم أية فكرة عما هو قادر على عمله، بل كان لديه فحسب إمكانية أن يكون قادراً وتلك الإمكانية ليست إلا صورة عليا من صور الجهل أو هي تعبير سام عن القلق[٣٦] فهو لديه وعي بإمكانية قلقه للقدرة دون أن يعرف معنى هذه القدرة وعلى ذلك فالإمكانية توقظ باستمرار عواطف أو مشاعر غامضة ومزدوجة الدلالة، فهو لديه شعور بشيء مرعب قادر على أن يريده، فالتحريم لم يوقظ الرغبة لكنه أيقظ القلق حين أيقظ القدرة على ألا أفعل شيئاً ما، ومعنى ألا أفعل شيئاً ما هو أن في استطاعتي أن أفعله ومن هنا أيقظ التحريم الحرية، حرية الاختيار، القدرة التي يهرب منها آدم ويحبها في آن معاً، لأن هذه القدرة على الفعل وعدم الفعل تولد القلق وهذا القلق هو: دوار الحرية[٣٧].

٣٣٧ ـ لكن ينبغي علينا ألا نفهم من ذلك كله أن القلق وجد عند آدم فحسب بينما تخلص منه أحفاده، أن حديثنا هذا كله عن آدم لكي نبين أن القلق يرتبط أوثق الارتباط بالخطيئة. والخطيئة هي فكرة أساسية عند كيركجور وهي شأنها شأن غيرها من الأفكار التي يعرض لها فيلسوفنا ـ جدلية الطابع: فهي تعبر عن قوة وضعف في آن معاً أو هي تمرد وإذعان في وقت

---

(٣٦) S. kierkegaard: The Concept of Dread P. 40.

(٣٧) Ibid.

واحد، ففي الخطيئة انتهاك لقانون إلهي، وهي مع ذلك لا يمكن أن يكون لها معنى إلا من حيث ارتباطنا بالله، والخطيئة الأصلية نفسها ـ خطيئة آدم تفرق الناس لكنها هي نفسها تجمع الناس في المسيح[٣٨]. إن انتهاك القانون الإلهي فيه تحد وتمرد لهذا القانون ولكنه فيه أيضاً ضعف وإذعان للغواية «فالخطيئة لا تنشأ من الإنسان وحده تماماً كما أنه لا يمكن لجنس واحد (ذكر أو أنثى) أن ينتج فرداً جديداً. ومن هنا فإن العقيدة المسيحية عن غواية الشيطان صحيحة، فهذه الغواية هي العامل الآخر..» (اليوميات ١٣ أغسطس ١٨٣٤) والخطيئة جدلية أيضاً من حيث أنها تلعب دوراً مزدوجاً فهي تجعلنا نشعر بفرديتنا واستقلالنا ولكنها من ناحية أخرى تقودنا إلى الوجود الديني فهي تتضمن المثول بين يدي الله. وكلما ارتكب المرء خطايا زادت الهوة بينه وبين الله عمقاً واتساعاً وهنا يتجلى معنى القلق الذي تبرزه الخطيئة فهي تحفر هوة مستمرة بين الإنسان وبين الله، بين المتناهي وبين اللامتناهي وتقيم بينهما توتراً لا حد له لكنها من ناحية أخرى لا حياة إلا في هذا التوتر.

٣٣٨ ـ ولما كان معنى الوجود عند كيركجور هو الانفصال والاختلاف والتوتر والمباينة فإن ذلك يعني أن القلق الناتج عن الخطيئة يبدو وكأنه يدعم الإحساس بالوجود، ويعمّق شعور المرء بكيانه ووجوده حتى يحق لنا القول بأن الوجود قلق وخطيئة.أليس مرد الخطيئة إلى ذلك الدوار الذي يعيش فيه المرء لحظة الاختيار وهل يمكن أن يكون الوجود شيئاً آخر غير ذات حرة تختار نفسها بإرادة مستقلة..؟.

٣٣٩ ـ لئن كان كيركجور يصف كتابه «المرض حتى الموت» بأنه: «هناك مشكلة واحدة بالنسبة لهذا الكتاب وهي أنه جدلي أكثر مما ينبغي «(١٣ مايو ١٨٤٨) ـ فإن من الباحثين من يعتقد أن «مفهوم القلق» يحمل نفس الطابع الجدلي الزاخر بل «هو بالدرجة الأولى استمرار لصراعه ضد الهيجلية وهذا هو الجانب الذي ينبغي علينا أن نلاحظه منذ البداية..» كما يقول جان فال[٣٩]

(٣٨) J. wahl: Études..; P. 220.

(٣٩) j. whal: Études..; p. 212.

«فقد كانت تلك أول فرصة يطلق فيها كيركجور مدافعه ضد الهيجلية التي جلبها إلى الدنيمارك «هيبرج» أو «مارتنسن» وغيرهما. .» كما يقول لنا ولتر لوري(٤٠). وهذا واضح بالطبع في كل صفحات الكتاب فهو يلوم الهيجلية لأنها لم تفسح مكاناً لفكرة الخطيئة، أما في كتاب «مفهوم القلق» فإن فكرة الخطيئة هي التي يستغلها كيركجور ـ للوصول إلى أعمق أعماق النفس البشرية. وهو يعيب على الهيجلية أنها ألغت الفروق والاختلافات والتمييزات التي يتطلبها القلق، فالقلق عاطفي نفسي ولهذا فهو يرتكز على التوتر والتمزق وعدم الاتصال أما الهيجلية فقد غرقت في طوفان من التصورات المجردة المتصلة. إن المنطق فيما يقول لنا كيركجور إيلي بينا الواقع هيراقليطي المنطق إيلي مثل مذهب هيجل لا يستطيع أن يتحرك أما الواقع فهو مثل الطابع العاطفي الكيركجوردي لا يستقو على حال. ومفهوم القلق يوضح لنا ذلك كله: يوضح لنا الحركة والانفعال والتمزق والتوتر الدائم ذلك لأن «القلق هو نقطة التقاطع بين عالمين عالم داخل الإنسان وهو عالم الروح وعالم الطبيعة الخارجي أو عالم الله و عالم الحيوان: وينتج من ذلك أنه في آن معاً يسحر ويخيف: إنه يتضمن إمكانية الخلاص والضياع في وقت واحد. كل شيء يعتمد على إما أن يختار المرء حياة الروح ومن خلالها يدخل مملكة الحرية وإما أن يظل في حالة الطبيعة أعني في حالة الحيوانية التي هي الخطيئة. والخطيئة في أسمى صورها هي الجنس لأن الجنس هو حلقة الاتصال مع الطبيعة، والإحساس بالخجل هو الصوت المحذر للقلق الذي يسير نحو إمكانية الحرية وتحقيق الروحانية، والشاب الذي يجعله القلق يتراجع عن فعل من أفعال الجنس، قد اختار إمكانية الحرية وحقق نفسه بوصفه موجوداً روحياً يزول عنه القلق فقط عن طريق الخلاص بالمعنى المسيحي. .»(٤١).

---

(٤٠) W. Lowire: Introduction to the Concept of Dread.

(٤١) Peter Rohde: S. Kierkegaard. P. 66.

ثالثاً: الإيمان والمفارقة...

٣٤٠ ـ ليس أمام الإنسان إذن من حل لكي يتخلص من اليأس والقلق والمرض حتى الموت اللهم إلا بأن يلقي بنفسه في أحضان الإيمان، لكن لا تحسبنّ كيركجور قد تخلص بذلك من الجدل، بل على العكس، إن الإيمان عنده جدلي الطابع أيضاً إنه إيمان بالمفارقة وهو عاطفي أيضاً لأنه الغاء للعقل، «فالإيمان هو صَلْبٌ للعقل»: «إن المرء يقلع عن فهمه ويتخلى عن عقله لكي يؤمن ضد العقل»[٤٢]. إن الإيمان هو إيمان بالمفارقة والمفارقة بطبيعتها هزيمة للعقل «لا تستطيع النفس البشرية أن ترى الله إلا إذا قدمت فداء، وكبش الفداء هنا هو العقل»[٤٣]. إن المفارقة موضوع إيمان لا موضوع معرفة وتعقّل وإلا كيف يمكن للعقل أن يفسر ظهور الله في التاريخ..؟ كيف يمكن للعقل ـ مثلاً ثانياً ـ أن يقبل الحقيقة الدينية التي تقول إن الرجل البسيط المتواضع الذي يبدو كغيره من الناس ويتحدث مثلهم هو ابن الله..؟ وكيف يمكن للعقل ـ مثلاً ثالثاً ـ أن يقبل الحقيقة الدينية التي تقول إن مريم العذراء هي أم الإله، أي عقل هذا الذي يمكن أن يحل هذه المفارقات أو أن يستطيع تفسيرها...؟.

٣٤١ ـ والحق أن كيركجور يمد نطاق فكرة المفارقة حتى تحتل مكان الصدارة في فكره. يقول جان فال: إذا كانت الفكرة الرئيسية عند هيجل هي فكرة الرفع... Aufhebung حيث تنحل المتناقضات، فإن الفكرة الرئيسية عند كيركجور هي فكرة المفارقة.. Le paradoxe وتدعيم المفارقة. لقد دفع هيجل بعقلنة المسيحية إلى أبعد حد.. أما كيركجور فهو يدفع بلا عقلنة

---

(٤٢) S. kierekegaard: Concluding..; P. 500 - and Trad. Fr. P. 382.

(٤٣) J. wahl: Études..; P. 293.

المسيحية إلى أقصى مدى ممكن، فظهور الله في التاريخ يجب أن يظل عثرة.. Scandale إن القول بأن الأبدي يظهر في لحظة معينة من لحظات الزمان هو قول لا يمكن فهمه، وهو بالضبط لأنه لا يمكن فهمه فهو موجود(٤٤).

٣٤٢ ـ ولأن المفارقة تحمل الطابع الجدلي المألوف عند كيركجور في اتحاد الأضداد بغير رفع فهو ينظر بمنظورها إلى الوجود ليجد مفارقات في كل مكان: مفارقة في المرحلة الجمالية حيث نجد الرجل الجمالي يجري وراء اللحظة. ويتحرق شوقاً إلى الاتحاد مع اللحظة التي تفلت منه باستمرار، أما في المرحلة الدينية فنجد المفارقة الكبرى بوجود المسيح، ظهور الله في التاريخ أو الأبدي في الزمان، نجد أن الجزئي أكثر علواً أو سمواً من الكلي والخاص أعلى من العام(٤٥). إن الحقيقة الأبدية تكشف عن نفسها في ضدها، تكشف عن نفسها فيما يخالف الأبدية أعني في وجود زمني فهي تكشف عن نفسها بطريقة مفارقة. والمفارقة تتعمق وهي ترتدي ثوب الجدل. وليست المفارقة شكلاً عابراً للعلاقة الدينية، بل على العكس إن العلاقة الدينية بين المتناهي واللامتناهي بين الإنسان والله لا بد أن تتخذ شكل المفارقة والعلاقة بين الله والإنسان في الزمان لا يمكن أن تكون في البداية علاقة طاعة من جانب الإنسان وإنما هي علاقة تمرد. «وهكذا فإن الطابع التاريخي لظهور الله يتضمن الخطيئة وربما استطاع المرء أن يقول مع كيركجور أن الفداء بمعنى ما ـ هو الذي سبب الخطيئة»(٤٦). ولعل جان فال يقصد بذلك أن الجانب الإلهي لازم للخطيئة ولولاه لما وجدت الخطيئة، وهذا ما عبر عنه القديس بولس في الواقع في آيات كثيرة كان لها أثرها على فكر كيركجور يقول «أما الناموس فدخل لكي تكثر الخطية. ولكن حيث كثرت الخطية ازدادت النعمة جداً..». (رسالة بولس إلى أهل رومية ـ الإصحاح الخامس عدد٢٠) ويقول «لم أعرف الخطية إلا بالناموس، فإنني لم أعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا

---

(٤٤) J. wahl: «Kierkegaard: Le paradoxe. «Article dans la revue des sciences philosophique et Theologique. N. 2 Mai 1925; P. 218.

(٤٥) Jean wahl: Études..; P. 320.

(٤٦) J. wahl: Études..; P. 324 (note 2).

تشته..» (رسالة إلى أهل رومية ـ الأصحاح السابع عدد ٧) و «بدون الناموس الخطية ميتة» ـ (نفس المرجع عدد ٨). وهكذا يبدو كما لو أن «الناموس» أو القوانين الإلهية هي التي تسبب الخطيئة «فالخطيئة لا تحسب إذا لم يكن ناموس..» (نفس المرجع الإصحاح الخامس عدد ١٣) لكن الواقع أن ذلك كله ينبغي ألا يخفي علينا حقيقة هامة وهي أن كيركجور كان يتلمس في النصوص الدينية تفسيراً لشخصيته وللمفارقات التي امتلأت بها حياته فهو القائل «حياتي هي دائرة المفارقات: فالموجب يعرف عن طريق السالب ـ حياتي عذاب وتمزق، الله يعذبني بحب وبسبب الحب ومع ذلك فهذا الجانب السلبي علامة على الجانب الإيجابي»(٤٧).

(٤٧) S. Kierkegaard; The last years: Journals of 1852-1855. ed. by G. smith P. 192.

الباب الثاني:
الإنسان من الخارج

«إن تاريخ كل مجتمع
إلى يومنا هذا لم يكن
سوى نضال بين الطبقات..»

ماركس ـ البيان الشيوعي

أولاً: من الفرد إلى الجماعة

٣٤٣ ـ رأينا في الباب السابق كيف كان الجدل تعبيراً عن الجانب الداخلي في الإنسان ولهذا كان جدلاً عاطفياً يتفق مع توتر الإنسان وانفعالاته ويتشكل في مقولات عاطفية كاليأس والقلق. . . الخ.

وفي هذا الباب سوف نلتقي بنقيض القضية السابقة أعني أن الجدل هنا لن يعنى قط بالفرد أو بالجانب الداخلي فيه، وإنما سوف ينصب أساساً على المجتمع وما فيه من طبقات متصارعة. يقول ماركس في صراحة ووضوح: «ما يهمنا في المحل الأول هو الإنتاج المادي، وهو يتعلق أولاً وقبل كل شيء بأفراد ينتجون بصورة مشتركة ـ بمعنى أن إنتاج الفرد يتحدد عن طريق المجتمع. أما صائد الحيوان وصائد السمك بوصفهما فردين منعزلين وهما أساس نظرية سميث وريكاردو ـ فهما ليسا سوى لون من ألوان الأفكار الخيالية التي راجت في القرن الثامن عشر. أنهما أشبه بروبنسن كروزو وقل مثل ذلك في العقد الاجتماعي لروسو الذي يحدثنا عن تعاقد أفراد هم في الأصل مستقلون. . »[١].

٣٤٤ ـ والواقع أننا أمام نظرية في المجتمع والاقتصاد يكاد لا يكون للفرد أثر يذكر في الإسهام في تطور المجتمع أو التأثير في النظم الاقتصادية المختلفة[٢]. اللهم إلا إذا كان من «الأفراد البارزين» في التاريخ الذين يلعبون دوراً كبيراً في سير حركة التاريخ. لكن حتى هؤلاء الأفراد لا يؤدون

---

(١) K. Marx: A Contribution to the critique of political Econnomy P. 188 (Moscow - 1970).

(٢) قارن الدكتور زكي نجيب محمود: «الماركسية منهجاً» مقال في مجلة الفكر المعاصر العدد الثالث ـ مايو ١٩٦٥.

دورهم هذا بإرادتهم الحرة وإنما هم يعبرون عن مصالح الطبقة التي ينتمون إليها: «لا جدال في أن الأفراد البارزين يلعبون دوراً هاماً في التاريخ، وهل يمكن ـ مثلاً انكار أهمية روبسبير في تاريخ فرنسا. . .؟ ولكن فيم كانت قوة روبسبير. . .؟ إن دراسة أعماله وخطبه تكشف لنا عن أنه كان يعبر عن مصالح حركة الشعب الفرنسي الجماهيرية المعادية للإقطاع. ولهذا اختارته الجماهير زعيماً لها وأيدته. وبعكس ذلك فيم كان ضعف روبسبير الذي أوصله إلى المقصلة. .؟ إن روبسبير في الفترة الأخيرة من نشاطه، فقد دعامته الجماهيرية، وإذن فإن نشاط عظماء الرجال التاريخي يستند إلى حركات الجماهير الشعبية التي تنشأ عن الحاجات العميقة لتطور المجتمع والأمة. .»[٣].

٣٤٥ ـ ومع أن أنجلز كثيراً ما كان يردد تلك العبارة الشهيرة التي تقول: «إن الناس يصنعون تاريخهم وفقاً لظروف سابقة»، فإننا نجد في الواقع أن هذه الظروف السابقة هي وحدها التي تصنع التاريخ، وليس على المؤرخ أو عالم الاقتصاد المادي سوى أن يستخرج تلك القوانين الضرورية التي تحكم سير التاريخ، وتسيطر على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية داخل مجتمع معين في ظروف معينة. وهذا هو الأمل الذي كان ينشده ماركس نفسه من تأليف كتابه الرئيسي «رأس المال»: الذي يذهب فيه إلى أن المجتمع تسيطر عليه قوانين يسميها «موضوعية» تارة ـ «وطبيعية» تارة أخرى وهو يعني بهاتين الصفتين خاصية مستقلة عن إرادة المجتمع نفسه وإرادة الأفراد الذين يتكون منهم هذا المجتمع. «حتى حينما يضع المجتمع قدمه على الطريق الصحيح لاكتشاف القوانين الطبيعية التي تسير حركته وفقاً لها (والهدف النهائي لهذا الكتاب هو كشف النقاب عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث) ـ فإن هذا المجتمع لن يستطيع أن يدفع بقفزات جريئة أو أن يزيل بقرارات مشروعة العقبات التي تضعها المراحل المتتالية لتطوره الطبيعي،

---

(٣) Man, Science, and society.. ed. by J. Riordan p. 57.

ولكنه يستطيع فحسب أن يختصر وأن يخفف من آلام المخاض. . .»(٤). أي أن معرفة المجتمع للقوانين الأساسية التي تحكمه لن تجعله يغير من طريقه أو أن يتحكم في مساره. فما سيحدث سوف يحدث وكل ما في الأمر أن الإلمام بالقوانين «يخفف فحسب من آلام المخاض. . ».

٣٤٦ ـ لا وجود إلا للمجتمع وللطبقات وللجماهير التي تحكمها قوانين حتمية صارمة. أما الفرد فلا قيمة له، وبالغاً ما بلغت قدراته أو صفاته الشخصية أو مواهبه فإنه سوف يفشل فشلاً ذريعاً إن هو انفصل عن الجماهير أو لم يعبر عن حاجات التطور الاجتماعي المختمرة. «لنطرح هذا السؤال: ماذا كان يحدث في التاريخ لو لم يظهر هذا الرجل العظيم أو ذاك على مسرحه. .؟ وهل إذا كان «كرومويل» مات مصادفة في سن الطفولة أكانت الثورة البرجوازية في انجلترا لم تقع. .؟ كلا، كانت ستحدث بالطبع، لأن التاريخ تحدده قوانين موضوعية عميقة تحكم تطور النظم الاجتماعية والاقتصادية. ولقد كانت الثورة البرجوازية في انجلترا في القرن الثامن عشر ضرورة تاريخية. ولو لم يكن كرومويل قد ظهرلا لكان غيره قد حل محله. ربما لو حدث ذلك لكانت كثير من الأحداث التاريخية قد جرت بشكل آخر وفي مواعيد أخرى، ولكن الاتجاه الأساسي للتطور كان سيبقى على حاله. . .»(٥).

٣٤٧ ـ التاريخ البشري في رأي الماركسية معقد ومتعدد الجوانب، وهو مليء بالثورات والانقلابات والانتفاضات والحروب الدامية واصطدام المصالح وصراع الأفكار، سلسلة لا نهاية لها من الوقائع التاريخية. «والهدف من كل بحث علمي هو أن يعكس هذا الواقع الموضوعي، أن يعيش هذه الظواهر الخارجية في علاقاتها الداخلية والضرورية. والجدل المادي يتعارض بشدة مع أية نظرية تنظر إلى الواقع على أنه عماء، على أنه تراكم عفوي للحوادث وللظواهر بحيث يختفي كل منطق موضوعي: فالجدل المادي يرى الظواهر كُلّاً

---

(٤) K. Marx: Capital. vol. I P. 10.
(٥) Man..; science..; P. 57.

مترابطاً يشترط بعضها بعضاً بالتبادل، وهو يتعقب هذا الارتباط في كل حالة جزئية لأن المرء لا يستطيع معرفة هذه الظواهر ولا تفسيرها أو شرحها إلا بناء على هذا الشرط(٦).

وواضح من ذلك أن القوانين «الموضوعية» الضرورية هي التي تحكم سير المجتمع، ولا أثر لإرادة الأفراد أو تدخل البشر في مجرى التاريخ. إن المجتمع يتألف من أفراد لهم وعي وإرادة ويضعون نصب أعينهم أغراضاً معينة يسعون إلى تحقيقها وبذلك ينشأ وهم يصوّر الأمر وكأن الوعي والإرادة والأفكار والأهداف هي التي تحدد الحياة الاجتماعية، مع أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي يعيش فيها الناس، والظروف المادية لمعيشتهم هي التي تحدد أفكارهم وهي التي يعكسها وعيهم وهي التي تريدها إرادتهم. إن على الإنسان لكي يعيش أن يسدّ حاجاته المادية إلى الغذاء والملبس والمسكن وغير ذلك. وهذه الحاجات تجبره شاء أم أبى على الدخول في علاقات معينة مع الطبيعة ومع غيره من الناس: فهو يزرع الأرض ويقيم المساكن ويصنع أدوات الإنتاج ويبادل على عمله.

ومن هذا كله تتكون حياة الناس المادية أو كيانهم الاجتماعي الذي له قوانينه الموضوعية المستقلة عن آراء الناس وأفكارهم. فليست آراء الناس ووعيهم وأفكارهم هي التي تحدد الكيان الاجتماعي بل العكس، أن الكيان الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الناس وأفكارهم. خذ أية نظرية اجتماعية تجد أنها تضرب بجذور عميقة في الكيان الاجتماعي وفي الظروف المادية والاقتصادية لحياة المجتمع. ومعنى ذلك أن العامل الأساسي في تطور المجتمع وهو الذي ينبغي البحث عنه واكتشافه إنما يكمن في تطور الإنتاج. أو قل بدقة أكثر في الارتباط بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج: «فالناس في الإنتاج الاجتماعي يدخلون في علاقات محددة مستقلة عن إرادتهم ولا غنى عنها، وعلاقات الإنتاج هذه تقابل مرحلة محددة من نمو قدراتهم المادية في

(٦) M. M. Rosenthal: «Les problemes de la Dialectique dans le Capital de Marx P. 20 (Paris - Moscow 1959).

الإنتاج، ويؤلف جماع علاقات الإنتاج البنيان الاقتصادي للمجتمع ـ وهو الأساس الحقيقي الذي يقوم عليه البناء الفوقي، القانوني والسياسي، والذي تقابله صورة محددة من الوعي الاجتماعي. ويحدد أسلوب الإنتاج في الحياة المادية الطابع العام للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة. فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل العكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. وفي مرحلة معينة من نمو قوى الإنتاج المادية تدخل هذه القوى في صراع مع علاقات الإنتاج القائمة ومع علاقات الملكية التي كانت هذه القوى تعمل داخل إطارها من قبل. وتتحول هذه العلاقات من صور لنمو قوى الإنتاج إلى أغلال تقيدها. وعندئذ تأتي فترة الثورة الاجتماعية. إذ مع تغير الأساس الاقتصادي يتغير، ان عاجلاً أو آجلاً، البناء الفوقي الضخم بأكمله..»[٧].

٣٤٨ ـ هناك عاملان أساسيان إذن في رأي النظرية الماركسية يسهمان في تطور المجتمع، وهما علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج وهما مرتبطان برباط لا ينفصم فوسائل الإنتاج التي يوجدها المجتمع والتي تتألف من النشاط البشري بالإضافة إلى الآلات تشكل ما يسمى بقوى المجتمع المنتجة، وتشير القوى المنتجة إلى وجود علاقات مادية بين المجتمع والطبيعة. ومستوى تطورها دليل على مدى سيطرة الإنسان على الطبيعة ودرجة تأثيره فيها. إن أدوات الإنتاج هي المقياس الأول لمستوى تطور القوى المنتجة، ولهذه الأدوات تاريخ طويل يمتد من أدوات العمل الخشبية والحجرية البدائية حتى الآلات الحديثة المعقدة التي تقوم بجميع عمليات الإنتاج ولا تترك للإنسان غير وظيفة المراقبة.

٣٤٩ ـ القوى المنتجة عامل أساسي في الإنتاج وبالتالي في تطور المجتمع لكنها وحدها لا تكفي، فهل في استطاعة كل شخص أن ينتج حاجياته الضرورية بمفرده وبصورة مستقلة عن الآخر..؟ كلا فالإنتاج المنعزل غير ممكن وحتى لو وجد هذا الناسك المنفرد والذي يرغب في الابتعاد عن المجتمع والاكتفاء بذاته وإنتاج كل ما يحتاج إليه من وسائل للعيش بنفسه، فإنه سوف

(٧) K. Marx: Selected works Vol. I P. 362 - 363.

يستعمل أدوات الإنتاج التي صنعها المجتمع وأتقنها وسوف يستفيد من مجموع الخبرات المتراكمة التي كدستها أجيال كثيرة من البشر.

وهذا يدلنا على أن الناس لا بد لهم من الدخول في **علاقات الإنتاج**[8].
والحق أن علاقات الإنتاج هذه يحكمها أساساً البحث عن ملكية وسائل الإنتاج ولو أننا أردنا دراسة علاقات الإنتاج عبر التاريخ لكان علينا أساساً أن نبحث عن علاقات الملكية، ففي المجتمع البدائي على سبيل المثال كان الناس يشكلون مجتمعاً واحداً ويشغلون مركزاً واحداً في الإنتاج الاجتماعي: فقد كانوا يحصلون معاً، على وسائل العيش الضرورية ويساعد بعضهم بعضاً، ويستهلكون ما ينتجون من خيرات مادية وسبب ذلك أن وسائل الإنتاج كانت ملكاً مشاعاً للجميع، أما في مجتمعات الرق والاقطاع والرأسمالية فإن العلاقات تختلف عن ذلك أتم الاختلاف بسبب اختلافات علاقات الملكية: ففي هذه المجتمعات يشغل الناس في الإنتاج الاجتماعي مراكز مختلفة باختلاف فئات الناس: فبعضهم يستغل بعضاً. وكذلك نتاج العمل يوزع بشكل غير متساو إذ يستأثر حفنة من المستغلين بنصيب الأسد من الخيرات والثروات المادية بينما تعاني الطبقات المظلومة من الفقر والعوز والحرمان. وسبب هذا الوضع المزري هو أن وسائل الإنتاج في المجتمع الاستغلالي هي ملك لأقلية ضئيلة، هي ملك للمستغلين.

وبعد أن يصل المجتمع إلى الاشتراكية تتغير من جديد صورة علاقات الناس في عملية الإنتاج. إذ تقوم فيما بينهم علاقات التعاون في العمل وتوزيع الخيرات والثروات المادية حسب العمل، ومرد ذلك إلى أن وسائل الإنتاج الأساسية في النظام الاشتراكي هي ملك للمجتمع بأسره. فالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج تولد الاستغلال أما الملكية الجماعية فتولد التعاون، وطبقاً لشكل ملكية وسائل الإنتاج يتوقف مركز الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة في الإنتاج وتوزيع نتاج العمل.

٣٥٠ ـ ولا شك أن علاقات الإنتاج تعتمد على المستوى الذي وصل

(٨) Man, sciences..; P. 43 - 44.

إليه تطور قوى الإنتاج فالناس لا يختارون قوى الإنتاج اختياراً حراً بل إن كل جيل يجدها موجودة بالفعل في المجتمع، وهـذا يحدد لنـا الطبيعـة الموضـوعية لعلاقات الإنتاج ولاستقلالها عن رغبات النـاس وأهوائهم، فـالناس من ثم لا يستطيعون أن يغيروا من طبيعة علاقات الإنتاج كما يشاءون ذلك لأن تغييرها في الاتجاه المرغوب يقتضي بالضـرورة أن تتطور القـو ى المنتجة في المجتمـع. فالقوى المنتجة وعلاقات الإنتاج لا يمكن أن يوجد أحـدهما بمعـزل عن الآخر فهما وجهان لعملية واحدة هي مسار الإنتاج[٩].

وواضح أن وحدة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج تعبر عن وحـدة جدليـة بـين الشكل والمضمـون، فالعنـاصر الـرئيسية في قـوى الإنتاج: هي وسـائل العمل، والناس الذين يعملون مع مالهم من مهارات. وهـذه العناصـر لا بد من أن تتجمع وتترابط لكي تتم عملية الإنتاج، فـوسائـل العمل بغـير الناس عبارة عن مادة عاطلة.. Inert Matter والناس بدون أدوات العمل ووسائل الإنتـاج لا يمكن أن ينتجوا الثـروة الماديـة. أما وحـدة هذين العنصـرين فهي وحدها التي تمكن قوى الإنتاج من العمـل. والطريقـة التي تتحد بهـا عناصـر قوى الإنتاج ـ العمال والوسائل ـ هي التي تحدد طبيعة علاقات الإنتاج[١٠].

ويشـير ماركس إلى هـذه الحقيقة بقـوله: «أيّاً ما كـان شكل الإنتـاج فإن العمال ووسائل الإنتاج يظلان دائماً عوامل تشكيله. وإذا مـا انفصل أحـدهما عن الآخر فإن مثل هذه العوامل لا تكون إلا بالقـوة فحسب. إذ لكي يستمر الإنتاج فلا بد من اتحادهما والطريقة النوعية الخاصة التي يتحدان بها هي التي تفـرق بـين الفتـرات الاقتصـاديـة المختلفـة لبنيـة المجتمـع بعضهـا عن بعض..»[١١].

---

(٩) D. Chesnokov: Historical Materialism P. 82.

(١٠) Ibid.

(١١) K. Marx: Capital Vol. 2: P. 36 - 37.

ثانياً: القانون الأساسي للتقدم التاريخي

٣٥١ ـ الأساس في بقاء المجتمع هو الإنتاج المادي، فهو جوهر حياة الناس الذين يعتمدون على استهلاك المنتجات لدوام بقائهم. وهذا الإنتاج المادي في تطور مستمر لأن الخيرات المادية أو الثروات المادية التي يحتاج إليها الناس تتجدد باستمرار، ومن هنا فإن الإنتاج لا بد له من أن يواصل السير والتقدم باستمرار: «أنظر إلى تاريخ المجتمع ككل، لن تخطىء العين العابرة في ملاحظة أن الإنتاج يتطور في خط صاعد عن طريق تحسين قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية وبأن يصبح أسلوب من أساليب الإنتاج أكثر دقة وكمالاً»(١٢).لكن كيف تتصل قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج فيما بينها ويؤثر بعضها في بعض؟ وإذا كان القانون الأساسي في التقدم التاريخي للمجتمع هو «وحدة قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وتفاعلها فكيف يحدث هذا التفاعل»؟ .

الواقع أن الماركسيين يطلقون على هذا القانون اسماً آخر هو «قانون تطابق علاقات الإنتاج مع القوى المنتجة. .»(١٣).لكن القانون واحد والفكرة واحدة وهي تعني الارتباط الجدلي بين هذين العاملين في أي شكل من أشكال المجتمع البشري عبر التاريخ الطويل. وهم يعرضون علينا تاريخ المجتمعات على أنه سلسلة متصلة الحلقات من هذه الوحدة.

فمنذ أن نشأ المجتمع البشري والناس ينتجون الخيرات المادية باستمرار ولو أن الإنتاج توقف في فترة من الفترات لاستهلك المجتمع، عاجلاً أو آجلاً كل ما كدسه من خيرات وهلك. ويبين لنا التاريخ كيف أن الإنتاج يتجدد باستمرار ويتكامل وتتغير القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج على السواء.

(١٢) D. Chesnokov: Historical Materialism P. 83.

(١٣) Ibid. P. 87.

وفي مراحل التاريخ المبكرة كان مستوى القوى المنتجة بدائياً للغاية فكانت الفأس الحجرية والعصا، والرمح، والقوس... الخ هي أدوات الإنتاج الأساسية في ذلك العصر. وكان الناس لا يسدّون الحد الأدنى الضروري من حاجاتهم إلا بصعوبة بالغة. وما كانوا يحصلون على هذا الحد الأدنى إلا لكونهم يعملون معاً وبصورة مشتركة. ومن الطبيعي أن نتاج العمل ووسائل الإنتاج لم تكن في هذه الظروف ملكاً لأشخاص معزولين بل للعشيرة كلها. وكان سبب الملكية الاجتماعية هذه هو المستوى البدائي لتطور القوى المنتجة. وكان الاستغلال أيضاً غير ممكن لأن العامل لم يكن يستطيع أن ينتج من المنتجات أكثر مما هو ضروري ليقيم أوده. وكانت علاقات التعاون في العمل هي السائدة داخل العشيرة، وكانت علاقات الإنتاج تطابق مستوى تطور القوى المنتجة. ويسمى نظام المشايعة البدائي هذا بالنظام الشيوعي لكنها شيوعية بدائية لم تقم على الوفرة بل على العوز والحرمان وفي هذه النقطة كانت تنحصر عيوبها ونقائصها وتكمن أيضاً حتمية هلاكها لهذا انهارت هذه الشيوعية البدائية.

٣٥٢ ـ ولو أننا سرنا مع تاريخ المجتمعات البشرية وتتبعنا التطور بعد ذلك لوجدنا أن أدوات الإنتاج كانت تتكامل وتصبح بالتدرج أكثر دقة واتقاناً، فنشأت أدوات الإنتاج المعدنية، وجرى تقسيم العمل في المجتمع وظهرت إلى جانب الزراعة تربية الماشية ثم الصناعة اليدوية. ولقد أدى تقسيم العمل بالضرورة إلى تبادل المنتجات لأن الزارع يحتاج إلى حاصلات تربية المواشي والعكس صحيح أيضاً. ولا يستطيع كل منهما سد هذه الحاجة إلاّ بالتبادل. وكان من نتيجة ذلك أن علاقات الإنتاج في النظام البدائي التي كانت تحصر الناس في نطاق القبيلة أو العشيرة لم تعد تطابق أو تتفق مع القوى المنتجة لأنها لا تجتمع مع تقسيم العمل والتبادل، فنتج عن تقدم الإنتاج حتمية هلاك هذه العلاقات. ذلك لأن استعمال أدوات العمل الجديدة رفع كثيراً عدد المنتجات وأصبح من الممكن انتاجها لا في نطاق العشيرة أو القبيلة بل في إطار كل أسرة على حدة. وفي نفس الوقت انتقلت

ملكية وسائل الإنتاج بالتدريج إلى كل أسرة على حدة. وتولدت عن ذلك الملكية الخاصة وظهر معها التفاوت الاقتصادي بين الناس. وزاد التفاوت أيضاً بسبب أن الكبار والرؤساء استغلوا هذا الوضع للإثراء، وبفضل وسائل العمل الجديدة أصبح العامل ينتج أكثر مما هو ضروري لمعيشته.

وظهر استغلال الإنسان للإنسان، وأصبح الأغنياء يستعبدون الفقراء وأسرى الحرب ويجعلون منهم أرقاء. وحل نظام الرق محل نظام المشايعة البدائية أو الشيوعية الساذجة الأولى.

٣٥٣ ـ وصلنا إلى نظام الاقتصاد المؤسس على الرق حيث يملك الأسياد وسائل الإنتاج ويملكون أيضاً العامل أو العبد الذي هو في الحقيقة «أداة عمل ناطقة».وفي الفترات الأولى تكون علاقات الإنتاج في المجتمع المؤسسة على الرق (من حيث النظام الاقتصادي) متفقة ومتطابقة مع القوى المنتجة ذلك لأن تقدم الثقافة المادية والروحية عندما يكون مستوى القوى المنتجة بدائياً نسبياً لا يمكن أن يتحقق إلابالاستغلال الذي لا يرحم لجماهير العبيد الغفيرة. وهذا ما كان يجعل من الممكن نمو الإنتاج وتقسيم العمل وتطور الثقافة، وانفصل العمل الذهني عن العمل الجسدي وأصبح وفي وسع العلماء والشعراء والنحاتين والفلاسفة المتحررين من العمل الجسدي، وقف أنفسهم للنشاط الروحي وهكذا تطور العلم والفن. وهكذا أيضاً تفسر الماركسية ظهور الفلسفة ومراحل تاريخها، فالفلسفة اليونانية كانت تعبيراً عن «الفلسفة في مجتمع الرق» بينما كانت الفلسفة في العصر الوسيط تعبيراً عن «الفلسفة في المجتمع الاقطاعي . . » الخ.

٣٥٤ ـ ولو أننا واصلنا السير مع مراحل التاريخ لوجدنا أن القوى المنتجة تزداد وتصبح أكثر اتقاناً: فيرتفع مستوى الزراعة ويحقق الناس ألواناً من النجاح في إنتاج المعادن والأدوات المعدنية وتزداد مهارة الصناع وجودتهم واتقانهم للعمل، وتصبح علاقات الإنتاج التي كانت سائدة في مجتمع الرق غير مناسبة ولا متطابقة مع قوى الإنتاج: فالرقيق ليس له مصلحة في عمله،

وإنما هو يعمل تحت السخرة وتحت إرهاب السيد وجبروته ولهذا فإن عمله قليل الفاعلية، ولهذا فإن العبودية تستنفد شروط بقائها بالتدريج وتحل محلها العلاقات الاقطاعية التي سادت أوروبا في العصور الوسطى.

والوسائل الأساسية للإنتاج في مجتمع الاقطاع هي ملك للإقطاعيين أصحاب الأرض، أما الفلاحون فهم لا يملكون شيئاً اللهم إلا الأدوات الصغيرة لحرث الأرض. ويستغل أصحاب الأرض من الاقطاعيين الفلاحين المعدمين الذين لا يملكون أرضاً فيسخرونهم ويجبرونهم على العمل لحسابهم. ويقدم الأقطاعي لهم قطعة أرض ولكنه في مقابل ذلك يجبرهم على أن يقدموا له جزءاً من الحصول (الأجر العيني) أو أن يفلحوا له أرضه (السخرة) وفي البداية يكون هناك اتفاق وتطابق بين علاقات الإنتاج. ومستوى القوى المنتجة وهو توافق يتيح بعض المجال لتطور هذه العلاقات لأن الفلاح له بعض المصلحة المادية في نتائج عمله ويذهب جزء من المحصول إلى بيته ولهذا يبدي اهتماماً أكبر بالعمل ويستخدم أدوات الإنتاج بفاعلية أكثر مما كان يفعل العبد في مجتمع الرق. ولكن مع مرور الزمن تنمو في قلب المجتمع الإقطاعي قوى منتجة جديدة وتتطور المدن ويتطور معها الإنتاج الصناعي اليدوي ويتعمق تقسيم العمل ويتسع التبادل وتنشأ بالتدريج الأسواق الوطنية وتنشأ المصانع الصغيرة التي تضيق الخناق على الصانع المستقل، وتظهر أولى الماكينات وتنمو المصانع والميكنة بسرعة شديدة. وتولد الحاجة إلى عمال جدد متحررين من العبودية ومثقفين نسبياً، ويصبح النظام الإقطاعي عائقاً للتقدم الاجتماعي وتوشك شمسه على المغيب ليحل محله النظام الرأسمالي.

٣٥٥ ـ وفي النظام الرأسمالي توجد وسائل الإنتاج في أيدي الرأسماليين أما العامل الذي يعمل وينتج فهو محروم من هذه الوسائل ولهذا فهو مضطر إلى بيع قوة عمله للرجل الرأسمالي، والواقع أن جميع الأدوات والوسائل التي تستخدم في الإنتاج ـ عدا قوة العمل لا تخلق شيئاً ولكن العامل وحده هو الذي ينتج أكثر مما هو ضروري لعيشه غير أنه لا يأخذ سوى القدر اللازم لبقائه وتكاثره، أما الباقي فيستولي عليه صاحب رأس المال الذي اشترى قوة

العمل وهذا ما يسميه ماركس «بفائض القيمة» وهذه القيمة الفائضة مصدر الربح والفائدة المستمرة وتحقيقها راجع إلى المزايا الاقتصادية المترتبة على التعاون وتقسيم العمل..[١٤].

وعلاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي تخلق إمكانيات هائلة لنمو القوى المنتجة ويفوق التقدم التكنولوجي كثيراً كل ما تم صنعه في تاريخ البشرية السابق. ولكن الرأسمالية وهي تطور بقوة هذه القوى المنتجة تعد المقدمات المادية اللازمة لهلاكها ولا تعود العلاقات الرأسمالية تسع القوى المنتجة الجديدة.. بل إنها تولد تناقضات حادة تتجلى في الأزمات والبطالة والحروب ودمار القوى المنتجة. وهكذا يصبح الانتقال إلى النظام الاشتراكي أمراً حتمياً لا مندوحة عنه.

---

(١٤) الدكتور راشد البراوي: مقدمة لترجمة كتاب رأس المال لماركس ـ الطبعة الثانية مكتبة النهضة ـ القاهرة عام ١٩٦٥.

ثالثاً: التناقض الاجتماعي وصراع الطبقات

٣٥٦ ـ رأينا أن سير التاريخ وتطور المجتمع البشري يحكمه قانون أساسي هو تطابق علاقات الإنتاج وتفاعلها المستمر، والحق أننا كلما أمعنا في دراسة وتحليل النظم الاقتصادية والسياسية وجدنا ألواناً كثيرة من المتناقضات. فتاريخ المجتمع ـ كل مجتمع حتى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال وصراع بين الطبقات كما يقول لنا ماركس وانجلز في أول جملة في البيان الشيوعي(١٥). وفي صراع الطبقات هذا نلتقي بمتناقضات لا حصر لها: الحر والعبد والنبيل والعامّي، والسيد الإقطاعي والقِنّ، ورئيس العمال والصانع، أي باختصار المضطهَدون والمضطهِدون وهؤلاء جميعاً كانوا في تعارض مستمر، وكانت تستعر فيما بينهم حرب ضروس تظهر مشتعلة تارة وتختفي وتكون مطمورة تارة أخرى، حرب كانت تنتهي دائماً أما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره وأما بانهيار الطبقتين المتصارعتين في آن معاً(١٦).

٣٥٧ ـ والتناقضات والصراعات الاجتماعية قديمة قدم المجتمع البشري نفسه وهي موجودة قائمة في كل مجتمع لأنها تعبر عن النسيج الاجتماعي لهذه المجتمعات التي ترتب فيها الأوضاع الاجتماعية بنسب متفاوتة: ففي روما القديمة نجد النبلاء ثم الفرسان ثم العامة ثم الأرقاء. وفي القرون الوسطى نجد الإقطاعيين الأسياد، ثم الإقطاعيين الأتباع، ثم رؤساء العمال ثم أرباب الصناعة ثم الأقنان، ونجد تقريباً داخل كل طبقة من هذه الطبقات مراتب ودرجات خاصة(١٧) وهي كلها متناقضة فيما بينها أولاً ثم بعضها مع بعضها الآخر ثانياً.

---

(١٥) K. Marx and Engels: Selected works Vol. I P. 34.
(١٦) Ibid.
(١٧) Ibid.

وإذا كان الصراع واضحاً في المجتمعات القديمة فإن المجتمع البرجوازي الحديث الذي نشأ على أنقاض المجتمع الأقطاعي لم يقض على هذا التناحر والصراع بين الطبقات، بل أقام طبقات جديدة بدلاً من الطبقات القديمة وأوجد ظروفاً للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال، إلا أن الذي يميز عصرنا الحاضر - كما يقول ماركس وانجلز - هو أنه جعل الصراع الطبقي أكثر ظهوراً: فانقسم المجتمع إلى معسكرين كبيرين متعارضين أو إلى طبقتين كبيرتين يظهر العداء بينهما واضحاً بشكل مباشر وهما: البرجوازية والبروليتاريا(١٨).

٣٥٨ - الصراع الطبقي إذن قائم في جميع المجتمعات منذ فجر التاريخ حتى يومنا هذا (طبعاً باستثناء المجتمع الشيوعي الذي تتحول فيه المتناقضات إلى صراع مخفف ليس فيه تناحر) ولقد كان ماركس فيما يقول لنا انجلز - «هو على وجه الدقة أول من اكتشف القانون العظيم لحركة التاريخ - القانون الذي يقول إن النضال التاريخي ليس في الواقع سوى التعبير الواضح بدرجة تزيد أو تقل عن النضال بين الطبقات الاجتماعية - سواء أكان هذا النضال في ميادين السياسة أم الدين أم الفلسفة أم في أي ميدان أيديولوجي آخر، وأن وجود هذه الطبقات وبالتالي الصدام والصراع الذي يحدث بينها، إنما تحدده درجة التطور الاقتصادي وأسلوب الإنتاج وطريقة التبادل، وهذا القانون يعني بالنسبة للتاريخ نفسه ما يعنيه قانون تحول الطاقة بالنسبة للعلم الطبيعي . .»(١٩).

٣٥٩ - ولو أننا أردنا أن نلخص خصائص جدل الإنسان من الخارج أو الجدل الاجتماعي والاقتصادي كما تعرضه علينا الماركسية لكان في استطاعتنا أن نوجزها فيما يلي:

١ - إذا كان هيجل قد حدثنا عن تناقض الفكر وتابعه تلاميذه من

(١٨) K. Marx and F. Engels: Ibid P. 34 - 35.

(١٩) Ibid. P. 246.; and P. Sandor: Histoire de la Dialectique P. 188 - Nagel, Paris 1947.

المثاليين في الحديث عن أضداد فكرية فحسب، كما فعل هاملان وغيره - وإذا كان كيركجور قد جعل التناقض في صميم الذات وحدثنا عن التمزق الداخلي في قلب الموجود البشري فإن الماركسية لا تعترف إلا بالتناقض العيني الحي في قلب المجتمع. فماركس يطبق قانون التناقض في دراسته لتطور التاريخ الاجتماعي فيكشف عن التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، ويكشف عن التناقض بين الطبقات المستغِلة والطبقات المستغَلة والتناقض بين القاعدة الاقتصادية والبناء الفوقي... الخ. فليس ثمة تناقض فكري أو ذهني أو روحي، كلا، وليس ثمة قفزات أو طفرات روحية كما هي الحال عند كيركجور، وإنما هذه المتناقضات تؤدي لا محالة في نظر ماركس في المجتمعات الطبقية المختلفة إلى ثورات اجتماعية مختلفة. وعندما طبق ماركس هذا القانون على دراسة البنية الاقتصادية للمجتمع اكتشف أن التناقض الأساسي لهذا المجتمع يكمن في التناقض بين الصفة الاجتماعية للإنتاج والصفة الخاصة للملكية، ويتمثل ذلك في التناقض بين البرجوازية والبروليتاريا[20]. وعلى هذا النحو تمكن ماركس «بمنهجه الجدلي - وهو المنهج الوحيد القادر على الوصول إلى نتائج علمية من معارضة المنهج الميتافيزيقي عند الاقتصاديين البرجوازيين من أمثال آدم سميث وريكاردو وتفنيد تفسيرهم لطبيعة رأس المال»[21]. فالتناقض الجدلي إذن عند الماركسية تناقض اجتماعي عيني يظهر في مراحل تاريخ المجتمعات، وفي كل مرحلة على حدة.

٢ - إذا كان هناك تناقض عيني حي في قلب كل مجتمع فإن هذا التناقض هو الذي يدفع المجتمع إلى الأمام وهو الذي يسبب التغير والتطور والانتقال من مرحلة إلى أخرى فهو ليس تناقضاً هداماً يدمر المجتمع لكنه تناقض يعمل على تطور النظم الاجتماعية من أدناها الشيوعية البدائية إلى أعلاها الشيوعية المعاصرة.

٣ - لكن حركة الانتقال التي ينتقل بها المجتمع من حالة إلى حالة والتي

---

(٢٠) Mao Tse - Tung: Selected works Vol. I P. 329.
(٢١) M. M. Rosenthal: Les problemes..; P. 7.

يدفعها التناقض يتوقف أيضاً على مقولتين أساسيتين هما الكم والكيف بمعنى أن التناقض (وإن كان قائماً) لا يكون بارزاً إلا مع وجود تراكمات كمية، فكلما ازدادت ثروات الرجل الرأسمالي وتكدست كلما ظهر واضحاً التناقض والصراع بينه وبين العمال وأدى ذلك إلى تحول كيفي أعني انتقال المجتمع إلى حالة جديدة. .

٤ ـ كل مرحلة من المراحل التاريخية هي سلب للمرحلة السابقة غير أن السلب هنا لا يعني الهدم أو الفناء، وإنما كل مرحلة «تنفي وتحتفظ» في وقت واحد بالمرحلة السابقة، فالسلب الجدلي هو سلب واحتفاظ معاً، هدم وتطور أبعد: ولا يكون النفي جدلياً إلا إذا كان مصدراً للتطور أي إذا احتفظ بالعناصر الأساسية في المراحل السابقة. وهذا ما يحدث في جميع المجالات في التاريخ والمجتمع وتاريخ الفلسفة. . الخ.

٥ ـ التطور لا يسير في خط مستقيم وإنما هو يسير في طريق لولبي، وتلك نتيجة مترتبة على الخاصية السابقة.

٦ ـ التطور الجدلي يتم بطريقة مستقلة عن إرادة الإنسان لكن ذلك لا يعني أن الناس ليسوا أحراراً فهذا زعم البرجوازيين الذين يعتقدون أن الضرورة التاريخية تسلب الناس حريتهم: فالحرية والضرورة التاريخية لا تجتمعان في نظرهم. غير أننا لو تدبرنا المثال الآتي لأمكن لنا أن نحل هذه المسألة:

إفرض أن رجلين ضلا السبيل في غابة، وأن أحدهما لم يهتم بالعلاقات الضرورية الموجودة بين الظواهر الطبيعية، ولذلك تصور نفسه حراً وبدأ يسير في أول اتجاه التقى به، ان بوسع هذا الشخص أن يمني نفسه بأنه «حر» في أي وقت في تغيير اتجاهه والانطلاق في اتجاه آخر، لكنه بعد أن يضيع وقته سدى وبعد أن تمضي ساعات طويلة بلا جدوى سوف يكتشف أن حريته تلك لم تكن إلا سراباً، فهو في الحقيقة غير حر وهو خاضع تماماً للبيئة التي يوجد فيها. أما الشسخص الآخر فقد فعل غير ذلك: إنه يعرف أن هناك صلات

وعلاقات ضرورية بين ظواهر الطبيعة، ومن ثم بين الجهات الأربع الأصلية ومواقع الأجرام السماوية، فبدأ في تذكر ما تعلمه عن هذه العلاقات وبدأ يختار الطريق الذي يوصله في أقصر طريق ممكن إلى بيته. وهكذا يتبين لنا أن معرفة الضرورة والعمل وفقاً لهذه الضرورة يسمحان لهذا الرجل بأن يحدد طريقه في البيئة التي يوجد فيها وبذلك يكون فعلاً حراً (٢٢).

هذا المثال يساعدنا على أن نفهم أن معرفة الضرورة الموضوعية تعطي للناس حرية التصرف التاريخي. وهكذا فإن الضرورة لا تنفي الحرية أبداً، كما أن الحرية لا تنفي الضرورة: إن الحرية هي في معرفة الضرورة وفي استخدام هذه الضرورة عملياً (٢٣).

---

(٢٢) Man, Sciences..; p. 55.

(٢٣) المرجع السابق - راجع أيضاً الأستاذ محمود أمين العالم في كتابه: «معارك فكرية». وهو يرد على مقال الدكتور زكي نجيب محمود السالف الذكر.

الباب الثالث:

الإنسان من الداخل والخارج

الفصل الأول

المشروع الأنثروبولوجي

«السؤال الوحيد الذي أطرحه هو:
هل لدينا اليوم الوسائل التي
نستطيع بواسطتها أن نقيم
أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية..؟».

Sartre: Critique P. 9

تمهيد:

٣٦٠ ـ عرضنا في الباب الأول من هذا الكتاب لجدل الإنسان من الداخل، ثم عرضنا في الباب الثاني لجدل الإنسان من الخارج، وها نحن أولاء نعرض في هذا الباب لجدل الإنسان من الداخل والخارج في آن معاً كما يعرضها علينا سارتر في كتابه الأخير «نقد العقل الجدلي». والحق أن المشكلة الرئيسية التي شغلت بال سارتر في تطوره الأخير كما شغلت بال مفكرين قبله وسوف تشغل مفكرين بعده هي: كيف يمكن لي أنا أن أصنع التاريخ...؟ كيف يمكن أن يقال أن هذا الفرد الجزئي المعين الذي يعيش في مجتمع معين وفي لحظة تاريخية معينة أن يكون هو نفسه صانع التاريخ...؟ وإذا كانت تلك محيرة غريبة على حد تعبيره فإن السؤال يمكن أن يسأل منذ بداية الأشكال الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد: كيف يمكن للطبقة أن تؤثر في الفرد مع أنه مؤسسها وبناؤها والدعامة الرئيسية في بقائها وهذا ما أسقطته الماركسية من حسابها لكي تتخلص من المشكلة بتجميدها في جانب واحد هو أثر الطبقة في الفرد ولم تضع في اعتبارها أن الطبقة نفسها قد بدأت تتكون أصلاً ببراكسيس فردي والفرد أيضاً هو أساس التجمع أو الحشد وهو أساس الجماعة وصانع التاريخ... الخ. باختصار شديد كيف يمكن أن يلتقي البراكسيس الفردي والبراكسيس الجماعي على صعيد واحد..؟ أو بتعبير أدق كيف ينقلب البراكسيس الفردي إلى براكسيس جماعي...؟

٣٦١ ـ وفي هذا الباب محاولة لدراسة الجدل عند سارتر أو الطريقة التي يلتقي بها البراكسيس الفردي والبراكسيس الجماعي في ثلاثة فصول. سنحاول في الفصل الأول أن نعرض في القسم الأول منه لنقده للعيوب التي يراها في الماركسية، فهو على الرغم من أنه يقول لنا مراراً أنه يقوم بهذه

المحاولة في حضن الماركسية وانطلاقاً من نفس المعطيات فإنه يأخذ عليها مآخذ كثيرة، ثم نعرض في القسم الثاني من هذا الفصل لمشروع سارتر، فإذا كان لكل إنسان مشروع فردي في كل نشاط يقوم به فما هو «المشروع» الذي يحاول سارتر أن يعرضه علينا في نقد العقل الجدلي..؟ أما في الفصل الثاني فنحاول أن نتلمس أدوات البناء التي يستخدمها سارتر في تحقيق مشروعه هذا، وأهمها جميعاً تلك الأفكار الأساسية التي لم يكلف نفسه قط مشقة توضيحها: العقل الجدلي - البراكسيس - الشمول والتشميل - الحاجة والندرة.. الخ. أما الفصل الثالث والأخير فسوف نقدم فيه تطبيقاً للعقل الجدلي وهو يُغزل في رأي سارتر، أو لالتقاء البراكسيس الفردي والبراكسيس الجماعي على نحو ما يتجلى في الأشكال الاجتماعية التي يحدثنا عنها سارتر وهي التجميع والجماعة.. الخ. على أننا سوف نرجىء تقييم هذه التجربة النقدية حتى نهاية البحث حتى نعرض لنقد تطور الجدل بعد هيجل بأسره.

أولاً: تطعيم الماركسية

٣٦٢ ـ إذا كان سارتر يقول لنا أكثر من مرة أنه إنما يستهدف إقامة انتروبولوجيا فلسفية في «سياق الفكر الماركسي» فيجب ألا نظن أنه يقبل الماركسية الحالية على ما هي عليه. إن ما يريده سارتر أصلاً هو الفهم الشامل للإنسان، أعني فرداً وجماعة أو فرداً في جماعة أو وحدة تضم كثرة وهو ما عبّر عنه باسم الشمول والتشميل على نحو ما سنعرف بعد قليل.

والماركسية نظرة شاملة إلى الإنسان تتضمن مواطن ضعف كثيرة «ولهذا يتطوع سارتر بإصلاحها، ومن ثم فإنه يحاول إصلاح الماركسية» أو «تجديد شبابها وتطعيمها بفكر جديد ودماء جديدة، وهو على وجه التحديد يقوم بعملية نقل دم إلى الماركسية بعد أن أصيبت بأنيميا.. Anemie حادة وعامة[1]، فتحولت إلى ماركسية جامدة وشكلية، وماركسية مثالية و «ماركسية دجماطية» وماركسية كسولة «وماركسية مجردة»... الخ.

وفي مقابل هذه الماركسية المتجمدة يريد سارتر أن يصل إلى ما نسميه بالماركسية الحية وهو يقصد به قابلية الماركسية لاحتواء الوجودية.

٣٦٣ ـ أما أن الماركسية الحالية «جامدة وشكلية» فهذا ناتج من انفصال النظرية عن التطبيق، أعني توقف الحركة الجدلية بين النظر والعمل، فأصبح كل منهما منعزلاً عن الآخر تماماً بحيث أصيبت الحركة بالشلل.

ولقد حدث ذلك منذ اللحظة التي بدأ فيها الاتحاد السوفييتي جهوده في عملية التصنيع فخشيت الماركسية من المعارك التي تحدث نتيجة للتطبيق وما تقع فيه من أخطاء ضرورية (وكأن الخطأ ليس جزءاً ضرورياً من الحقيقة)

---

(١) Sartre: Critique P. 109.

فتقوقعت على نفسها وأصبحت لا تستهدف إلا مطلباً مزدوجاً هـو الأمن وبناء الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي، وفاتها أن الفكر العيني إنما يولد من التـطبيق وأنه يرتد إليه ليوضحه من جديد (مثل آخر على الدائرية الجدلية للفكـر) وأن العلاقة الجدلية الحقة بين النظرية والتـطبيق لا تقوم إلا عـلى أساس التـداخل الحي بينهما لا على أساس فرض أحدهما على الآخر.

لكن قـادة الحزب خـافوا أن تتحـطم الوحـدة فاحتفـظوا لأنفسهم بحق تحديد الخط وتفسير الأحداث: «. . وفضـلاً عن ذلك، فقـد خافـوا أن تبرز التجربة حقـائقها الخـاصة، وأن تـطرح على بسـاط البحث من جديـد بعض أفكارهم الموجهة فتسهم في «إضعاف النضال العقائدي» ـ لهذا عزلوا المذهب بعيداً عن متناول التجربة.

وكانت نتيجة الانفصال بين النظرية والتطبيق أن تحول التطبيق إلى تجربـة بلا مبادىء وتحولت النظرية إلى علم خالص وجامد(٢) ومن ثم توقفت الحركة الجدلية التي كانت دائمة السير من العمل إلى المعرفة ومن المعـرفة إلى العمـل واستخـدمت القوالب الجـاهزة في تفسـير الظواهـر والأحـداث عـلى نحـو مـا ستعرف بعد قليل.

٣٦٤ ـ والماركسية المعاصرة ماركسية مثالية لأنها بعد أن انفصلت النظرية فيها عن التطبيق وتجمدت النظرية تحول المنهج الجدلي المـاركسي إلى مذهب، وانتهى بها الحال إلى أن وقعت في الخطأ الذي ظهرت لتحاربه.

وظلت تحاربه طول حياتها، وهو الذي يقع فيـه كل مـذهب مثالي وأعني بـه البدء بمجمـوعة من الأفكـار الأولية، واعتقـد الماركسيـون المعاصـرون أن أفكار ماركس وانجلز هي الكلمة الأخيرة، وأن أحكامهم لا ترد، أو أنها تمثل معرفة قد اكتملت.

وهكذا أصبحت الأفكار الماركسية التي جاءت نتيجة جـدل حي ـ أفكاراً

---

(٢) Sartre: «Critique de la Raison Dialectique. P. 25.

أولية. . à priori متجمدة، وتوهم الماركسيون أنه قد أصبح من حقهم أن يفرضوا هذه الأفكار فرضاً على التجربة، أيا كانت هذه التجربة، وبهذا انحصرت مهمتهم الوحيدة في إدخال الأحداث والأشخاص والظواهر في تلك القوالب الجاهزة التي بدأوا منها وأسقطوا من حسابهم الخلافات والفروق الفردية القائمة بين التجارب والأشخاص لحساب نظرة موحدة إلى التاريخ وإلى الطبيعة الاجتماعية مع أن الاهتمام بالاختلاف القائم بين التجارب والخلافات القائمة بين الأشخاص يمثل من وجهة نظر سارتر اهتماماً بالواقع واحتراماً للمنهج الماركسي[٣].

١ ـ سرير بروكرست

٣٦٥ ـ الحق أن الماركسية المعاصرة أصبحت ـ بعد أن طرحت الجدل جانباً ـ «جاهزة» تماماً بقوالبها الجامدة لتحديد الأوضاع والمواقف والأحداث المختلفة، وبيان وجهتها وأماكنها ومدلولاتها ومغزاها، فهي تستطيع أن تحدد لك الموضع الذي يمكن أن توضع فيه خطبة من خطب «روبسبير» أو سياسة الجبليين أو الجيروند إبان الثورة الفرنسية، كما تستطيع أن تحدد لك وضع. . Situer قصائد بول فاليري (١٨٧١ ـ ١٩٤٥) أو ملحمة فكتور هوجو (١٨٠٢ ـ ١٨٨٥) الخالدة «أسطورة القرون» التي حاول فيها أن يؤرخ للبشرية والتي عُدّت دعوة رائعة للديمقراطية. . الخ تستطيع أن تحدد لك ذلك كله ببساطة منقطعة النظير، لأنها لا تجهد نفسها في السير خطوة واحدة، وإنما هي تفسر كل شيء و«تحدد وضع. . Situer أي شيء بما لديها من قوالب جاهزة وأفكار معدّة من قبل ومنهج أولي قبلي. . a priori لكن ما الذي يعنيه «تحديد الموضع» هذا. . ؟.

لو أننا رجعنا إلى مؤلفات الماركسيين المعاصرين، لوجدنا أنهم يقصدون

---

(٣) قارن«نقد العقل الجدلي»ص ٢٥ و٣٣ و٣٤. . الخ، وانظر أيضاً الدكتور يحيى هويدي في كتابه «دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة» ص ٤٨٤ (دار النهضة العربية ـ القاهرة عام ١٩٦٨).

به تحديد المكان الحقيقي للموضوع الذي ندرسه في مسار شامل، وسوف يعددون لك الشروط والظروف المادية التي أوجدته، والطبقة التي نشأ فيها، ومصالح هذه الطبقات وحركتها وأشكال النضال الذي قامت به ضد الطبقات الأخرى وعلاقة القوى بعضها ببعض... الخ.

وعلى ذلك فسوف تبدو خطبة «روبسبير» وتأليف هذا الكتاب أو ذاك، أو تفسير هذا الحدث السياسي المعين عبارة عن لحظة جزئية معينة داخل هذا الصراع يمكن أن يتم تحديدها بواسطة العوامل التي تعتمد عليها والأثر الحقيقي الذي تمارسه[٤]. وشيئاً فشيئاً أصبح من غير الضروري عند الماركسيين دراسة الوقائع وفحصها طالما أنهم يضعونها في تصوراتهم الدجاطيقية السابقة[٥]. مع أن الماركسية الحية ينبغي عليها أن تتعمق في دراسة البشر العينيين لا أن تذيبهم في حوض من حامض الكبريتيك المركز[٦].

٣٦٦ ـ هذا المنهج الذي يفسر لك كل شيء وبطريقة آلية جامدة الذي يصفه سارتر تارة بـ «الجدل المتوقف» وتارة أخرى بـ «الجدل الدجاطيقي» ـ لا يمكن أن يكون مقنعاً: إذ أنه فضلاً عن جموده وتحجره وآليته فهو منهج أولي قبلي.. a priori كما سبق أن ذكرنا ـ فهو لا يستمد تصوراته وأفكاره من التجربة ـ أو على الأقل لا يستمدها من التجارب الجديدة التي يسعى إلى تفسيرها وفك رموزها، لأنه قد شكل تصوراته بالفعل، وأعد أفكاره وجهزها من قبل، وهو على يقين من صدقها ويقينها.

ومن ثم فلم يعد لديه من هدف سوى إرغام الأحداث والأشخاص والأفعال والظواهر على الدخول في هذه الصور والأشكال الجاهزة لم يعد لديه من هدف سوى وضعها في «سرير بروكرست.. Procrustes»[٧]. بكل ما في

---

(٤) Sartre: Critique P. 33.

(٥) Mary Warnock: The philos. of Sartre P. 144.

(٦) Sartre: Critique, P. 77.

(٧) قاطع طريق في الميثولوجيا اليونانية اسمه الحقيقي بوليبمون.. Polypemon كان يدعو =

هذه العبارة من تعسف وتصنع وافتعال وقتل للحقيقة وتقطيع مشوه مبتور للواقع الحي الذي يريدون تفسيره.. ويضرب سارتر العديد من الأمثلة على هذا «الجدل المتوقف» لكنا سوف نكتفي منها بثلاثة أمثلة فحسب: -

٣٦٧ - فكيف تفسر الماركسية مثلاً - ظهور الوجودية في ميدان الفلسفة..؟ خذ مثلاً رأي «لوكاتش.. Lukacz» تجده يقسمها قسمين:

الوجودية الألمانية (وجودية هيدجر) التي تحولت إلى نزعة متطرفة بتأثير النازي.

والوجودية الفرنسية (لا سيما وجودية سارتر) وهي في رأي لوكاتش الوجودية المتحررة التي وقفت ضد الفاشية وضد الغزو الهتلري لأوروبا بصفة عامة ولفرنسا بصفة خاصة، وشكلت حركة لمقاومته، وهذه الوجودية الفرنسية إنما كانت تعبر عن تمرد البرجوازية الصغيرة التي كانت تعاني من الاستعباد والاضطهاد في ظل الاحتلال النازي وهي عكس الوجودية الألمانية التي عبرت عن هذه النازية، لكن لوكاتش - فيما يقول سارتر - إنما يتغاضى بهذا التفسير البسيط لظهور الوجودية عن واقعتين أساسيتين:

الأولى: هي أنه كان هناك في المانيا تيار وجودي واحد على الأقل رفض أن يتحالف مع الهتلرية، وبقي مع ذلك موجوداً حتى بعد الرايخ الثالث وهذا التيار هو تيار كارل يسبرز.

الواقعة الثانية: هي أن هناك عاملاً جوهرياً في الفلسفة وأعني به الزمان (وهو ما يسقطه لوكاتش من حسابه تماماً) إذ لا بد أن تنقضي فترة طويلة من الزمان قبل أن تكتمل فلسفة الفيلسوف أو أن يتمكن من وضع نظرية أو

الغرباء لزيارته في بيته ثم يرغمهم على النوم في سريره، فإن كانوا أطول قطع الزيادة وإن كانوا أقصر شدّهم حتى الموت.

تشييد مذهب.

ويضرب سارتر على ذلك مثالاً بكتابه هو نفسه «الوجود والعدم» - ويقول إن هذا الكتاب كان نتيجة دراسة طويلة بدأت منذ عام ١٩٣٠ (أي قبل وصول النازي إلى الحكم) حتى عام ١٩٤٣ (أي العام الذي صدر فيه الكتاب بالفعل)، وهي فترة طويلة تبلغ ثلاث عشرة سنة: «تعرضتُ خلالها لكثير من التيارات، ومنها على وجه التحديد، تيار هيدجر الذي كان وقتها في قمة نزعته المتطرفة..».

وهذا يبين لنا أن هيدجر لم يكن قط ذا نزعة هتلرية على الأقل في مؤلفاته الفلسفية[٨]، كما يبين لنا بالتالي أن الوجودية الفرنسية (ومنها وجودية سارتر) لم تكن وليدة تطلع «البرجوازية الصغيرة» إلى التحرر من نير الاحتلال النازي.

وهاتان الواقعتان تدلان على أن «لوكاتش» لم يحاول أن يفهم الوجودية وأن يفسر ظهورها، لكنه أخذها إلى سرير «بروكرست» وهناك قطّعها وفقاً لما تقضي به القوالب الجاهزة عند الماركسية المعاصرة.

صحيح أن لوكاتش لديه الوسائل التي تمكنه من فهم هيدجر، لكنه لن يفهمه أبداً، لأنه لكي يفهمه فإن عليه أن يقرأه، وأن يدرك معنى عباراته واحدة إثر واحدة. وليس ثمة ماركسي واحد على ما أعلم - قادر على أن يفعل ذلك[٩]. والسبب أنهم يريدون أن يقفوا على أرضهم هم، وأن يغلقوا على أنفسهم باب المذهب فلا يرون سوى ضوءهم الخاص كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا عاد الظلام وقفوا حيث هم رافضين الأفكار والآراء المعادية (ربما بسبب الخوف أو الكراهية أو الكسل..).. وإذا شئنا الدقة فإنهم لا يفهمون كلمة واحدة مما يقرأون، وأنا لا ألومهم لنقص الفهم الشامل هذا عندهم باسم أية موضوعية برجوازية، بل باسم الماركسية نفسها، أنهم سوف

---

(٨) Sartre; «critique.»; P. 34 - 35.
(٩) Sartre: Ibid; P. 35 (Note).

يكونون قادرين على أن يرفضوا أو أن يدينوا بدقة أكبر، وأن ينتصروا في دحضهم أكثر بمقدار ما يعرفون أولاً ماذا يرفضون وماذا يدينون[١٠].

٣٦٨ ـ ولقد أدى الجمود والشكلية واستخدام الجدل الدجماطيقي المتوقف إلى آفاق من الشطط لم تكن في الحسبان، فخضع البشر والأشياء جميعاً إلى الأفكار بطريقة أولية قبلية. . a priori وأصبح مثل الماركسيين مثل المذهب المثالي الذي يدينونه: كل شيء يبدأ بالفكر وينتهي إليه ولا دور قط للواقع العملي العيني الذي يريدون تغييره.

بل أصبحت التجربة ثانوية عندهم، بمعنى أن عليها فقط أن تحقق التنبؤات، والأفكار التي تُفرض عليها، فإن لم تفعل كانت رجعية و «فاسدة» ـ ويضرب لنا سارتر مثلاً يثير من السخرية قدر ما يثير من الإشفاق: «راكوزي». . Rakosi سكرتير الحزب الشيوعي المجري يريد أن يبني في بودابست انفاقاً لمترو يسير تحت الأرض لكن سراديب العاصمة المجرية لم تكن تصلح لبنيانه. . فماذا يحدث؟ لو أن «راكوزي» ماركسي «أصيل» لاستفاد من التجربة، ولأدرك أن مشروعه بحاجة إلى تعديل لكنه بدلاً من ذلك راح يلعن سراديب بودابست وأنفاقها ويتهمها بأنها «رجعية» وأنها تمثل ثورة مضادة. . Contre - revolution مع أن الماركسية باعتبارها تفسيراً فلسفياً للإنسان والتاريخ ينبغي عليها أن تكون انعكاساً لمواقف التخطيط[١١]. ولكن الذي يحدث في الواقع هو عكس ذلك تماماً حتى أن المثقف الماركسي يظن ـ خطأ ـ أنه يخدم الحزب بتبسيطه المسرف لمعطيات الواقع، وبإهماله المتعمد لتفصيلاته المحرجة، وبتحريفه الغريب للتجربة الحية[١٢] بل أصبح التفكير يعني عند الغالبية العظمى من الماركسيين احلال الكلي محل الجزئي، وهم يزعمون بذلك أنهم يعودون بنا إلى العيني، ويقدمون لنا تحديدات أساسية لكنها مجردة.

---

(١٠) Sartre: Ibid; P. 35 (Note).

(١١) Sartre; «Critique... » P. 25.

(١٢) Sartre: «Critique...». P. 25.

ولقد كان هيجل يترك الجزئي موجوداً ـ على الأقل ـ كلحظة مرفوعة، لكن الفيلسوف الماركسي المعاصر يعتقد أنه يضيع وقته سدى لو أنه حاول أن يفهم أصالة الفكر البرجوازي فهو يرى أن الشيء الوحيد المهم هو أن يبين أن هذا الفكر لون من ألوان ـ المثالية[13]. إننا نلح كثيراً على ما يأتي:

التاريخ أعقد بكثير جداً مما تتصور الماركسية التبسيطية.. Simpliste التي تبسط الأمور، وليس على الإنسان فحسب أن يصارع ضد الطبيعة، بل عليه كذلك أن يصارع ضد الوسط الاجتماعي أو البيئة الاجتماعية التي أنجبته.

كما أن عليه أيضاً أن يصارع ضد غيره من البشر، وأيضاً ضد فعله الخاص بمقدار ما يصبح هذا الفعل فعلاً آخر[14]. وسارتر يشير بذلك إلى واقعة القدرة التي يعتبرها محرك التاريخ وهي التي سنعرض لها في الفصل القادم.

٣٦٩ ـ وأخيراً يضرب لنا سارتر مثلاً على المواقف الماركسية التي تتحدد سلفاً بغض النظر عن الوقائع العينية:

يقول: «في الرابع من شهر نوفمبر ـ أعني في لحظة التدخل السوفييتي الثاني في المجر ـ كانت كل طائفة، وكل جماعة من الجماعات الماركسية قد اتخذت لنفسها موقفاً محدداً إزاء هذا التدخل حتى قبل أن تتجمع لديها أية معلومات ـ كافية أو غير كافية ـ عن الموقف، فهو إما عدوان من البيروقراطية الروسية ضد ديمقراطية المجالس العمالية، أو تمرد جماهيري ضد النظام البيروقراطي أو هو ثورة مضادة عرف الاتحاد السوفييتي كيف يقضي عليها: ... «ثم وردت فيما بعد أنباء كثيرة، وكثيرة جداً، لكني لم أسمع قط ماركسياً واحداً قد غيرّ رأيه.. ومن بين التفسيرات التي ذكرتها هناك تفسير يظهر المنهج عارياً ألا وهو التفسير الذي يُرجع أحداث المجر إلى عدوان

(١٣) Sartre: «Critique..» P. 40.
(١٤) Sartre; «Critique..» P. 202.

سوفييتي ضد ديمقراطية المجالس العمالية.

فهذه المجالس لم تكن موجودة عند التدخل السوفييتي الأول، وكان ظهورها قصير الأمد ومهوشاً، لكن ذلك كله لا يهم فقد وجدت المجالس وحدث التدخل السوفييتي، ومن هنا تلجأ الماركسية المثالية إلى وضع الأحداث في تصورات والسير بها إلى حدها الأقصى»[15].

٢ ـ علم إنسان.. بلا إنسان

٣٧٠ ـ من الواضح إذن أن الجمود والشكلية واستخدام القوالب الجاهزة قد جعل الماركسية المعاصرة تتردى في أخطاء لا حصر لها، ويكفي أن نقول إنها استبدلت بالمنهج الجدلي العيني الحي منهجاً دجماطيقياً جامداً، وأنها أقامت علماً للإنسان بلا إنسان.. أقامت أنثروبولوجيا غاب عنها قدس أقداسها حين غاب عنها الإنسان ولم يعد الإنسان صانعاً للتاريخ ومحركاً للمجتمع ودعامة للنظم الاجتماعية... الخ بل أصبح التاريخ والمجتمع هو الذي يشكل الإنسان خصوصاً الإنسان المفرد.

ولهذا فلو أنك أردت أن تدرس أية شخصية من الشخصيات التاريخية المعروفة سواء في مجال السياسة أو في مجال الأدب والفنون من أمثال «فاليري» أو «فلوبير» أو «بودلير» أو «نابليون» أو غيرهم... فخير لك أن لا تتجه إلى الماركسية المعاصرة لأنها سوف تلغي وجود هذا الإنسان الفرد لتضع مكانه الطبيعة أو الظروف المادية.. الخ، «.. إذا كنت أريد أن أفهم فاليري ذلك المثقف البرجوازي الصغير الذي نشأ في تلك الجماعة التاريخية المعينة وهي البرجوازية الفرنسية الصغيرة في أواخر القرن الماضي فخير لي ألا أتجه إلى الماركسيين لأسألهم ذلك لأنهم سوف يستبدلون بهذه الجماعة المعنية فكرة ظروفها المادية ووضعها بين الجماعات الأخرى وتناقضاتها الداخلية[16]، ويرى سارتر أنه من الخطأ أن نصف الأديب الفرنسي فاليري بالبرجوازية ثم

---

(١٥) Sartre: «Critique..» ; P. 26.

(١٦) Sartre: Critique... P. 43.

نقف عند هذا الحد وكأننا فهمناه وسيرنا أغواره في الوقت الـذي لم نفعل فيـه شيئاً قط: «فاليري مثقف برجوازي صغير، وهذا حق، لكن ليس كل مثقف برجوازي صغير هو فاليري. . في هاتين العبارتين يكمن القصـور في الاجتهاد الماركسي»[١٧].

٣٧١ ـ إن الماركسية لكي تـدرك المسار الـذي أدى إلى ظهور شخص أو أدى إلى إنتـاجه داخـل طبيعة مـا وفي مجتمع معـين وفي لحظة تـاريخيـة معينـة ينقصها «مجموعة من التوسـطات» إذ يجب عليها أن تـدرس طفولته وعلاقتـه العائلية وحياته الخاصة وتطور شخصيته أما حين تكتفي بوضعه في إطار جاهز كأن تقول مثلاً إنه برجوازي مثـالي. . الخ فهي إنما تكتفي بالانعكـاس على نفسهـا بغير مـا حد. . . «ذلـك لأنها لا تجد في النهـاية إلا مـا قد حـددتـه في البدء: «إن الماركسية لن تجد في وصف فـاليري بـأنه بـرجوازي ومثـالي إلا ما حددته هي أصلاً من قبل بهاتين الكلمتـين»[١٨]. ولن تملك في النهايـة إلا أن تتخلص من هذا «الجزئي» أو من هذا الفرد العيني وذلك بأن تـرده «إلى إنتاج الصدفة وحدها»[١٩].

ومن هنا فإن انجلز لم يجد حرجاً ولا غضاضـة في أن يكتب هذه العبـارة الغريبة «. . . إن ظهور مثل هـذا الإنسان أو عـلى وجه الـدقة هـذا الإنسان المعين في فترة محددة وفي بلد معين ـ هو بالطبع محض مصادفة. . ولو لم يوجـد نابليون لحل محله شخص آخر. . .

وقل مثل ذلك في جميع أحداث المصادفة، وفي جميع الأحـداث التي تبدو مصادفة في التاريخ.

إننـا كلما ابتعدنـا عن الاقتصاد في المجـال الـذي سنكشفـه، اتخـذ هـذا المجال طابعاً أيديولوجياً مجرداً، ووجدنا المزيد من الصدفة في تطوره. . . ».

وهكـذا نجد أن الـطابع العيني لهـذا الإنسان المعـين هـو ـ عنـد انجلز ـ

---

(١٧) Sartre: Critique... P. 44.
(١٨) Sartre: Critique.. P. 44.
(١٩) Sartre: Critique.. P. 44 - 45.

«طابع أيديولوجي مجرد» ـ وكل شيء بعيد عن محور الاقتصاد سوف يصبح خاصية مجردة أما الوجودية ـ فيما يقول لنا سارتر ـ فإنها تعتبر العبارة السالفة لأنجلز حصراً تعسفياً للحركة الجدلية وتوقفاً للفكر ورفضاً للفهم.

إن الوجودية ترفض أن نترك الحياة الواقعية الحقيقية نهباً للمصادفات التي لا يمكن التفكير فيها.

إن الوجودية تهدف دون أن تخون المبادىء الماركسية إلى أن تجد توسطات قد تسمح بأن ينبثق الفرد العيني والحياة الجزئية والصراع الواقعي والمتعين والشخص من خلفية المتناقضات العامة لقوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج(٢٠).

ولهذا ينتهي سارتر إلى القول: بأننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها قد استبعدت شتى التحديدات العينية للحياة البشرية، وكأنما هي مجرد عناصر تدخل في باب الصدفة البحتة، فلم تستبق من مجموع التاريخ سوى هيكله العظمي المجرد.

والنتيجة أن الماركسية قد فقدت تماماً كل إحساس بحقيقة الإنسان، فلم تعد تجد أمامها لسد هذا النقص سوى نظرية بافلوف السيكولوجية بكل ما تنطوي عليه من تهافت.

وإننا نؤكد ـ ضد جعل الفلسفة مثالية وضد تجريد الإنسان من إنسانيته ـ نؤكد أن عنصر المصادفة ينبغي إنقاصه إلى أقصى حد. إن الماركسيين يقولون لنا أن نابليون بوصفه فرداً لم يكن إلا مجرد حادث عارض، وأما ما كان ضرورياً فهو الدكتاتورية العسكرية بوصفها نظاماً سياسياً لازماً لتصفية الثورة.

وهذا شيء لا يثير اهتمامنا فقد عرفناه دائماً، لكن ما ننوي أن نبينه هو أن نابليون هذا كان ضرورياً، لأن تطور الثورة لم يؤد إلى ظهور الدكتاتورية كصورة تاريخية حتمية فحسب بل هو قد أوجد في الوقت نفسه شخصية ذلك

---

(٢٠) Ibid.

الرجل الذي كان عليه أن يضطلع بهذه المهمة.

فالضرورة التاريخية هي التي مهدت السبيل أمام الجنرال بونابرت شخصياً للقيام على وجه السرعة بعملية تصفية للثورة، فهي التي سمحت له ـ وله وحده ـ بالقيام بهذه المهمة بحيث أنه لا موضع للقول بإمكان افتراض ظهور شخصيات أخرى كان في وسعها القيام بهذه الحركة وكأننا بازاء كلي مجرد[٢١].

٣٧٢ ـ والماركسية المعاصرة تفسر لنا ـ مثلاً ثانياً ـ واقعية فلوبير. Flaubert فتقدم لوناً من الرمزية المتبادلة للنمو السياسي والاجتماعي للبرجوازية الصغيرة في ذلك الوقت، لكنها لا تبين لنا قط منشأ هذا التبادل، فنحن لا نعرف مثلاً لماذا فضَّل فلوبير الأدب على أي شيء آخر؟ أو لماذا عاش كالناسك بعيداً عن الناس؟ ولماذا ألف هذه الكتب بدلاً من كتب الشقيقين جونكور[٢٢]. صحيح أن الماركسية تحدد الأوضاع والمواقف، لكنها لا تكشف عن شيء قط، وإنما تترك أنظمة أخرى ـ بغير مبادىء ـ تقيم الظروف الدقيقة للحياة وللشخص، ثم تأتي لتبرهن أن مخططاتها قد تحقق صدقها.

---

(٢١) «نقد العقل الجدلي» ص ٥٨ ـ وانظر أيضاً الدكتور زكريا ابراهيم في كتابه «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ص ٥١٦ وراجع أيضاً مقاله «هل أصبح سارتر ماركسياً» مجلة الفكر المعاصر ـ العدد الثاني ـ أبريل ١٩٦٥.

(٢٢) الشقيقان «جيل دي جونكور. Jule de Goncourt (١٨٣٠ ـ ١٨٧٠) وادمون دي جونكور. Edmond de Goncourt (١٨٢٢ ـ ١٨٩٦) ـ أديبان فرنسيان أرادا أن يؤسسا مدرسةجديدة في الأدب هي:
«مدرسة التحليل العلمي» يتشبه فيها الأدباء بعلماء الطبيعة في معاملهم بحيث تكون مهمة الأديب في رأيهم أن يحكي الواقع كما يحكيه الصحفي الأمين، أو أن يصور الواقع كما تصوره آلة التصوير لا كما ترسمه ريشة الفنان ـ الدكتور زكي نجيب محمود «قصة الأدب في العالم» الجزء الثالث ص ١٨٣ ـ ١٨٤ (مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة عام ١٩٤٨).

فقد كان على فلوبير أن يعيش كما عاش، وأن يكتب ما كتب ما دامت الأمور على النحور الذي كانت عليه، أعني ما دام الصراع الطبقي قد اتخذ هذا الشكل أو ذاك. . وما دام فلوبير ينتمي إلى البرجوازية، ذلك لأنه لم يكن ينتمي إلى البرجوازية بسبب دخله الثابت ـ ولا بسبب الطبيعة العقلية لأعماله. إنه ينتمي إلى البرجوازية لأنه ولد فيها. أعني أنه نشأ في أسرة برجوازية بالفعل، وكان رب هذه الأسرة طبيباً جراحاً في مدينة «ردان»، فلو أن «فلوبير» كان يفكر ويشعر بطريقة برجوازية فالسبب هو أنه كان كذلك في مرحلة لم يستطع حتى أن يفهم فيها معنى الحركات والأدوار التي تفرض عليه.

وكانت هذه الأسرة شأنها شأن جميع الأسر ـ أسرة جزئية خاصة. . Famille particuliere يعيشها الطفل الصغير بكل ما فيها من عواطف وصراعات نفسية وأحقاد وحب وكراهية. . . الخ. ثم يعيش من خلالها أيضاً طبقته البرجوازية، الأم كانت تنحدر من طبقة النبلاء، والأب ابن طبيب بيطري.

وكان «جوستاف» يشعر من الصغر بكراهية نحو أخيه الأكبر «أخيل». . Achille الذي كان متفوقاً طوال حياته الدراسية.

وكان «جوستاف» يحقد عليه، ويحقد على الطبقة البرجوازية من خلال حقده على أخيه، تلك هي الأسرة الفردية الجزئية التي عاش جوستاف فلوبير تناقضاتها وجعلت منه فلوبير الشهير(٢٣).

٣٧٣ ـ على هذا النحو يعمل سارتر على فك الماركسية من الداخل لتطعيمها بالفكر الوجودي، فيطالبها بدراسة مجموعة من التوسطات الأساسية.

فإذا كان الصراع بين الطبقات يلعب دوراً أساسياً في تطوير المجتمع بل وفي حركة التاريخ فإن على الماركسية أن تكون على وعي كامل بحقيقتين هامتين:

---

(٢٣) Sartre: Critique.. P. 46.

الأولى: هي أن هذه الطبقات نفسها قد تكونت بواسطة جدل سابق بدأ ببراكسيس فردي[٢٤].

والثانية: هي أن «الفرد في النهاية هو الذي يعيش هذه الطبقة فهي توجد من خلاله ولا تكون عينية إلا بسلوكه وتصرفاته الطبقية.

ولهذا فلا بد من دراسة الفرد ودراسة طفولته والأسرة التي عاش فيها والظروف التي تعرض لها والمؤثرات التي أثرت فيه، ذلك لأن الفرد يتعلم ممارسة طبقته من خلال أسرته، فهو يعيش الكلي (الطبقة) من خلال الجزئي (أسرته هو). صحيح أن الماركسية تذهب إلى أن مصالح الطبقة تفرض على الفرد ضد مصالحه هو الشخصية، ولكن الطبقة ليست تصوراً (كلياً مجرداً) وإنما هو شمول يتحلل. . Totalité detotalisé أعني أنها شمول يتفكك من خلال الفرد.

فالفرد هو الذي يتعلم ممارسة الطبقة الاجتماعية، ووجود هذه الطبقة لا يتحقق إلا من خلال الفرد وبواسطة الأسرة التي يعيش فيها والتي تنعكس صراعاتها عليه أيضاً. «فلوبير» مثلاً عاش الطبقة البرجوازية بوجه عام لأنه وجد نفسه فيها، ولكنه أيضاً عاش الحاد أبيه الذي كان شائعاً إذ ذاك في البرجوازية الصناعية، فأدى ذلك إلى أن يصبح فلوبير مؤمناً على طريقته الخاصة، مؤمناً دون أن يعتقد في وجود إله.

لقد عاش فلوبير الصغير ذلك كله في الظلام بغير وعي: فهو كطفل يعيش شروط مستقبله من خلال المهن التي يمكن أن تتاح له: وهو يحقد على أخيه الأكبر كما ذكرنا الذي كان طالباً متفوقاً في كلية الطب فسدَّ عليه بذلك طريق دراسة العلوم ولم يبق أمامه سوى دراسة القانون.

وهكذا عاش فلوبير طبقته الاجتماعية من خلال تناقضات عائلته الخاصة، وسوف يتعذر علينا بعد ذلك كله أن نرجع «مدام بوفاري» إلى

(٢٤) Laing and Cooper: «Reason and violence» P. 16 Tavistock publication.

النظام السياسي والاجتماعي للطبقة البرجوازية الصغيرة ليس إلا[٢٥].

٣٧٤ ـ الواقع أن المادية الجدلية لم يعد في استطاعتها أن تحرم نفسها أكثر من ذلك من ميزة التوسط الذي يسمح لها بالانتقال من التحديدات العامة والمجردة إلى السمات الجزئية لهذا الفرد.

والتحليل النفسي[٢٦] هو المنهج الذي يهتم قبل كل شيء بتحديد الطريقة التي يعيش بها الطفل، علاقاته العائلية داخل مجتمع معين، وهذا يعني أنه يهتم بدراسة بنية أسرة جزئية معنية.

وليس ذلك إلا تجلياً فردياً للبنية الأسرية الخاصة التي تناسب هذه الطبقة في مثل تلك الظروف.

ومن هنا فإن الدراسات النفسية التي تتناول بالدرس شخصية من الشخصيات يمكنها أن تلقي الضوء على نمو الأسرة الفرنسية فيما بين القرن الثامن عشر والقرن العشرين، مما يلقي الضوء ـ بدوره وبطريقة خاصة ـ على النمو العام لعلاقات الإنتاج[٢٧].

لكن الماركسيين اليوم لا يهتمون إلا بالناضجين حتى ليخيل إليك وأنت تقرأ لهم أننا نولد في السن التي نتسلم فيها المرتب لأول مرة! فقد نسوا طفولتهم،وأنت حين تقرأ لهم تشعر أن الناس لا يخبرون الاغتراب والتشيؤ «اللهم إلا في عملهم أولاً، على حين أن كل فرد منا يعيش في الواقع هذا الاغتراب وهذا التشيؤ في طفولته لأول مرة في عمل أبويه».

---

(٢٥) الدكتور يحيى هويدي: نفس المرجع السابق ص ٤٨٧.

(٢٦) عندما يتحدث سارتر عن «التحليل النفسي».. La psychanalyse فإنه يعتبره مثل علم الاجتماع نظاماً مساعداً لا بد أن يجد مكانه في التخطيط الشامل للمعرفة لكنه لا يقصد به مدرسة فرويد التقليدية «التي تعتمد على فكرة اللاشعور وإنما هو في كتابه «الوجود والعدم» يضع مبادىء أساسية للتحليل النفسي الوجودي وهي مبادىء تدين لفرويد ولكنها تتسق مع وجودية سارتر بوصفها فلسفة للحرية» أنظر «هازل بارنز» حاشية ص ٦٠ وأيضاً لينج وكوبر في كتابهما «العقل والعنف» ص ٢٣.

(٢٧) Sartre: «Critique de la raison Dialectique». P. 97.

ومن هنا فإن الوجودية تستطيع أن تدمج منهج التحليل النفسي الذي يكتشف نقطة اللقاء بين الفرد وطبقته وهي أسرته.

فالأسرة هي التوسط بين الطبقة الكلية والفرد، إن الأسرة في الواقع تتكون في حركة التاريخ العامة وبواسطة هذه الحركة، ولكنها من ناحية أخرى يعيشها الفرد في أعمال الطفولة(٢٨).

٣٧٥ ـ ويعتقد الماركسيون أن السلوك الاجتماعي لفرد من الأفراد مقيد بالظروف العامة لطبقته ومشروط بمصالح هذه الطبقة، وأن هذه المصالح تكون مجردة في البداية لكنها بواسطة الحركة تصبح قوى عينية تقيدنا، وهي تسد علينا أفقنا وتعبر عن نفسها على شفاهنا، فهل هذه القضية تناقض فكرتنا عن أن سلوكنا الراهن مشروط بطفولتنا..؟ كلا بل إنه لمن السهل أن نرى على العكس أن التوسط لا يغير من الأمر شيئاً.

وقد تعتقد الغالبية العظمى من الناس أن أحكام الطفولة المتيسرة وما فيها من أفكار ومعتقدات لا يمكن تجاوزها لأننا خبرناها أولاً في طفولتنا.

لكن هذه الطفولة التي لا يمكن تجاوزها ليست على وجه الدقة سوى طريقة خاصة يعيش بها الأفراد المصالح العامة للوسط الذي يعيشون فيه. لا شيء قد تغير بل على العكس إن التحليل النفسي ـ إذا ما اعتبرناه توسطاً ـ فإنه لا يدخل أي مبدأ جديد للتفسير، لكنه يحذر من نفي علاقة الفرد المباشرة والحاضرة بطبقته وبيئته.

إنه يعيد إدخال التاريخية والسلبية بالطريقة نفسها التي يحقق بها الفرد نفسه بوصفه عضواً في فئة اجتماعية معينة(٢٩).

٣٧٦ ـ معنى ذلك كله أن سارتر يتفق مع الماركسية في نظريتها عن الطبقات وتطاحنها وفي أهمية علاقات الإنتاج والبنى السياسية والاجتماعية في النظام الاجتماعي ويتفق معها أيضاً في أن المرء يجد نفسه مقيداً أو مرتبطاً

(٢٨) Ibid.
(٢٩) Sartre: Critique.. P. 49 (Note 2).

بعلاقاته البشرية.

ونستطيع أن نلخص التصورات الماركسية الواسعة التي أخذ بها سارتر فيما يأتي: -

أولاً: إن وضع الناس في المجتمعات الماضية والحاضرة يتحدد مباشرة عن طريق نمط علاقات الإنتاج والبنى الاجتماعية والاقتصادية القائمة عليها، فالإنسان هو نتاج إنتاجه (وإن كان علينا أن نلاحظ أن سارتر يسارع هنا فيضيف أن الإنسان أيضاً فاعل تاريخي وليس مجرد إنتاج فحسب).

ثانياً: إنه لما كانت محاولة الإنسان لحل مشكلات الإنتاج قد اتخذت شكل بناء المجتمع الطبقي، فإن علينا أن نفسر التاريخ على أنه في جانب كبير منه تاريخ صراع الطبقات.

ثالثاً: إن الأفكار والقيم السائدة في فترة من الفترات هي أفكار وقيم الطبقة المسيطرة، فالفرد يعبر عن طبقته في عمله الخلاق كما يعبر عنها في سلوكه اليومي.

رابعاً: إن الفكرة القديمة عن التاريخ والقائلة بأنه تقدم نحو الإمام وأنه يسير نحو غاية بعيدة أو كمال نهائي، فكرة لا أساس لها من الصحة[٣٠].

وعلى الرغم من أن سارتر يتفق مع الماركسية في هذه النقاط العريضة فإنه يختلف معها في مسائل جوهرية أخرى، فإذا قلنا أن الفرد يرتبط بعلاقات بشرية وأن هذا الارتباط في حقيقته الأولى العامة يشير إلى «صراع القوى المنتجة مع علاقات الإنتاج» فإن ذلك كله لا يعيشه الفرد بهذه البساطة، أو بالأحرى فان المشكلة هي أن تعرف ما إذا كان الرد réduction ممكناً، فالفرد يعيش وضعه وارتباطه من خلال الجماعات التي ينتمي إليها، والغالبية العظمى من هذه الجماعات هي جماعات محلية محدودة ومعطاة بطريقة مباشرة.

---

(٣٠) Hazel E. Barnes: Introduction to Sartre's problem of Method P. XIX.

ويضرب سارتر على ذلك أمثلة كثيرة ـ فمن الواضح مثلاً ـ أن العامل في المصنع يخضع لضغط وتأثير رفاق العمل أو «جماعة الإنتاج» التي ينتمي إليها، كذلك لو أنه كان يسكن بعيداً عن مقر عمله، فإنه سوف يخضع لضغط وتأثير آخر من رفاق المسكن أو «جماعة السكن» . . . الخ .

وهذه الجماعات تمارس ألواناً شتى من المؤثرات على أعضائها .

والمشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت الماركسية سوف تفك الجماعة السكنية إلى عناصرها أم أنها ستعترف لها باستقلال نسبي وقوة توسط .

ومعنى ذلك أن علاقة الفرد بالجماعة يعبر عن واقع يعيشه الفرد ويملك عليه فاعلية خاصة، وهذه العلاقة تصبح أشبه ما تكون بالستار الذي يتوسط بين الفرد والمصالح العامة لطبقته .

وينبغي ألا نخلط بينها وبين أي لون من ألوان الوعي الجماعي[٣١] .

---

(٣١) Sartre : «Critique..» P. 49 - 50.

ثانياً: الفهم الشامل للإنسان

٣٧٧ ـ يبدأ سارتر مشروعه بإزاحة عقبة أساسية روَّج لها كيركجور طويلاً وهي أن الإنسان سر مغلق لا يمكن لنا معرفته، ويذهب على العكس إلى القول بأن كل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن الإنسان لا يزال مجهولاً فحسب، وأنه لم تتوفر لدينا بعد الوسائل لكي نتعلم كيف نعرفه، يقول سارتر في هذا المعنى ـ مُطهراً أرض المعرفة من ألغام اليأس الكيركجوردية ـ: «من المؤكد أننا لا نزعم ـ كما كان يفعل كيركجور ـ أن هذا الإنسان الواقعي لا يمكن معرفته. . in - connaissable نحن نقول إنه لم يعرف فحسب أو أنه مجهول، وإذا كان يفلت مؤقتاً من «المعرفة» فما ذاك إلا لأن التصورات الوحيدة التي تُستخدم لفهمه مستعارة من مثالية اليمين أو مثالية اليسار، وهما مثاليتان لم نتردد في دمجهما: فالأولى تستحق اسم المثالية من مضمون تصوراتها والثانية من طريقة استخدامها اليوم لتصوراتها»[٣٢].

الإنسان ـ إذن ـ ليس سراً مغلقاً يستعصي فهمه وإنما كل ما في الأمر أننا لم نعرف السبيل الصحيح لفهمه فاستعرنا أدوات وطرقاً خاصة لتحقق لنا هذه الغاية، مع أن فهم الإنسان لا بد أن ينبع منه هو نفسه، ولا بد أن يقدم لنا الأدوات والتصورات والوسائل التي تمكننا من أن نسبر أغواره من الداخل ومن الخارج معاً ـ أي فرداً وجماعة على السواء ـ ولا يكون ذلك ممكناً إلا إذا أقمنا «علماً للإنسان» أو «أنثروبولوجيا فلسفية. . » والحق أن محاولة إقامة مثل هذا العلم تمثل الجهد الذي بذله سارتر في كتابه الكبير: «السؤال الوحيد

---

(٣٢) Jean - paul Sartre: «Critique de la raison Dialectique» Tome I P. 28 - 29. (Gallimard, Paris, 1960).

الذي أطرحه (في هذا الكتاب) هو: هل لدينا اليوم الوسائل التي نستطيع بواسطتها أن نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية[٣٣]. على أننا ينبغي أن نكون على وعي ـ منذ البداية ـ بأن الأنثربولوجيا التي يدعو «سارتر» إلى إقامتها والتي يزعم أن «نقد العقل الجدلي» يستهدف وضع أسسها ـ هذه الأنثروبولوجيا يجب أن تفهم بمعنى واسع جداً بوصفها نظرية فلسفية في الإنسان بصفة عامة (فرداً وجماعة) وظروفه وأفعاله وتاريخه ومستقبله. . . الخ ـ فهي ليست علماً أنثروبولوجيا بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة وبالتالي فسوف يكون من الخطأ أن نصنّف تجربة سارتر النقدية هذه ـ كما يحلو له أن يسميها ـ ضمن علم الاجتماع أو علم الأجناس ـ يقول في هذا المعنى: «في كلمة واحدة ـ نحن لا نتصدى لدراسة التاريخ البشري ولا علم الاجتماع، أو علم الأجناس أو السلالات البشرية، لكني أود بالأحرى ارساء أسس تكون ـ أن جاز لي أن أحرّف قليلاً عنوان كتاب كانط ـ «مقدمات لكل أنثروبولوجيا مقبلة»[٣٤].

٣٧٨ ـ من أين نأتي بالوسائل التي تمكننا من إقامة هذا العلم. . ؟

الحق أن أية محاولة لبناء أنثروبولوجيا فلسفية سوف تلقي بنا في أحضان الماركسية، إذ لا بد أن يتم طرح السؤال والإجابة عنه في سياق الفكر الماركسي[٣٥]: «لأنني أعتبر الماركسية في عصرنا الفلسفة الوحيدة التي لا يمكن تجاوزها، ولأنني أيضاً أعتبر أيديولوجيا الوجود (يقصد الفلسفة الوجودية) بمنهجها الشمولي قطعة أرض حبيسة. . Enclave داخل الماركسية نفسها. .»[٣٦] فليس في استطاعتنا أن نتخطى الماركسية لأنها فلسفة العصور وكل فلسفة غيرها ليست من الفلسفة في شيء أو هي ليست فلسفة على الأصالة لكنها «أيديولوجيا» فالوجودية ليست فلسفة حقيقية وإنما هي أيديولوجيا مؤقتة أو نظام طفيلي يعيش على هامش المعرفة (لأن المعرفة لا بد أن تكون شاملة). ويحاول أن يسد ثغرات في الماركسية لو أنها أصلحت فسوف

(٣٣) Ibid. P. 9.
(٣٤) Sartre: Critique, P. 153.
(٣٥) M. Warnock: op. cit. P. 140.
(٣٦) Sartre: Critique, P. 10.

يتلاشى تماماً[٣٧]. فليس ثمة سوى فلسفة واحدة هي الماركسية: «وأية محاولة مزعومة لتجاوز الماركسية لن تكون في أسوأ حالاتها إلا عودة إلى ما قبل الماركسية ولن تكون في أحسن حالاتها إلا إعادة كشف للفكر الذي تتضمنه الفلسفة التي يظن الإنسان أنه تجاوزها»[٣٨]. والواقع أن السبب الرئيسي الذي جعل الوجودية تحتفظ لنفسها باستقلال ذاتي حتى الآن هو ما في الماركسية - فلسفة العصر - من قصور، ما فيها من تجاهل للفرد، وما فيها من وجود واستخدامها لما يسميه سارتر تارة «بالجدل المتوقف» وتارة أخرى «بالجدل الدجماطيقي»، مع أنها تمثل في نظر سارتر زاوية حقيقية مع الوجودية في النظر إلى الإنسان وفهمه فهماً شاملاً: «لقد كنا مقتنعين منذ وقت طويل وفي آن معاً، أن المادية التاريخية تقدم لنا التفسير الصحيح الوحيد للتاريخ، وأن الوجودية تظل كذلك هي الزاوية العينية الوحيدة التي نطل منها على الواقع، وأنا لا أزعم أن هذا الموقف ليس متناقضاً»[٣٩]. وفي سبيل رفع هذا التناقض وتجاوز هذا الموقف المزدوج قام سارتر بمحاولته الأخيرة، وهي محاولة جدلية في أساسها بمقدار ما هي كشف وتحليل ونقد لمفهوم «العقل الجدلي» فهو يقول: صحيح أن العمل.. Faire سيحيلنا إلى المعرفة.. Connaitre وأن المعرفة ستحيلنا إلى العمل في وحدة مسار سيكون هو نفسه جدلياً، غير أن الغاية النهائية الحقيقية لهذه الدراسة غاية نظرية، وفي استطاعة المرء أن يصوغها في الكلمات الآتية: ما هي شروط إمكان معرفة التاريخ بصفة عامة..؟ وإلى أي حد نستطيع أن نقول إن العلاقات التي تكشف عنها هذه المعرفة ضرورية..؟ وما هي حدود المعقولية الجدلية وما هو أساسها؟ إنني أبعد ما أكون عن الاعتقاد بأن جهد فرد واحد معزول يمكن أن يزودنا بإجابة شافية مهما تكن جزئية عن مشكلة بهذا الاتساع، مشكلة تضع شمول التاريخ موضع التساؤل. إن هذه الأبحاث الأولى إذا ما سمحت لي بأن أحدد المشكلة بدقة من خلال تقريرات مؤقتة لا نوردها إلا لكي تُعدَّل ويدور

---

(٣٧) Ibid. P. 18.
(٣٨) Ibid, P. 17.
(٣٩) Sartre: Critique, P. 24 - 25.

حولها الخلاف، وإذا ما أثارت مناقشات ـ وإذا ما كانت هذه المناقشات على أحسن الفروض تدور بصورة جماعية داخل جماعات عمل معينة ـ فإن ذلك يكفيني ويرضيني تماماً»[٤٠].

٣٧٩ ـ الهدف إذن فهم الإنسان فهماً شاملاً، وفي سبيل الوصول إلى هذا الهدف علينا أن نقيم أنثروبولوجيا فلسفية، «في حضن الماركسية وانطلاقاً من نفس المعطيات»[٤١]. ولو أننا وضعنا في اعتبارنا ما كان يقوله ماركس من أن الناس يصنعون تاريخهم، أو أن «الإنسان يصنع التاريخ بمقدار ما يصنعه التاريخ. . . » لوجدنا بين أيدينا مفتاحاً بالغ الأهمية لفهم الإنسان فهماً شاملاً من الداخل ومن الخارج في آن معاً: فهذا يعني أن العلاقات البشرية هي في كل لحظة النتيجة الجدلية لنشاط البشر من حيث إنها أي هذه العلاقات تقوم بتجاوز العلاقات البشرية التي يخضع لها الإنسان من قبل والتي اتخذت شكل المؤسسات[٤٢]. وهذا يعني بعبارة أوضح أن «الإنسان تاريخي»، وأن العلاقات البشرية علاقات تاريخية أساساً وأن «الإنسان لا يوجد بالنسبة للإنسان إلا في ظروف وفي شروط اجتماعية معينة ومن ثم فكل علاقة بشرية هي علاقة تاريخية «غير أن العلاقات التاريخية هي علاقات بشرية بمقدار ما تعطي نفسها في كل عصر كنتيجة مباشرة للبراكسيس. .Praxis أعني لكثرة الأنشطة في داخل حقل عمل واحد»[٤٣]. وإذن فنحن لكي نفهم الإنسان ينبغي علينا أن نولي وجهنا شطر «الإنسان التاريخي» علينا أن نبحث في التجربة العينية الحية كما يعيشها الناس في التاريخ، لكن الإنسان التاريخي إنما هو إنسان ينمو ويتطور دون أن يتحدد سلفاً مسار هذا النمو أو طريق هذا التطور، ومن ثم فكل حقيقة عنه لا بد أن تكون نامية ومتطورة، وهذا ما ورثته الوجودية «وجودية سارتر» عن هيجل من خلال الماركسية. . «وهو أنه إذا كان ثمة حقيقة عن الإنسان في علم الأنثروبولوجيا فلا بد أن هذه الحقيقة

(٤٠) Ibid, P. 136.
(٤١) Ibid, P. 108.
(٤٢) Sartre: Critique P. 180.
(٤٣) Ibid.

تصير ولا بد لهذه الحقيقة أيضاً أن تجعل نفسها تشميلاً To Talisation[٤٤].

وهذا يعني أن معرفة الإنسان لا بد أن تكون تفاعلاً مستمراً بين الإدراك والتصور فكل منهما يغذي الآخر، أعني أن المعرفة إدراك للتجربة العينية الحية التي يعيشها الإنسان، وهي في نفس الوقت تطوير لتخطيط تصوري عن هذه التجربة ـ على نحو ما سنعرف في الفصل القادم عند حديثنا عن العقل الجدلي، ويكفي هنا أن نقول إن المعرفة لا بد أن تكون جدلية.

٣٨٠ ـ لكن ذلك لا يعني أن سارتر يهتم أساساً باكتشاف جدل جديد، فليس ثمة ما يدعو إلى ذلك لأن «الفكر الجدلي قد أصبح واعياً بنفسه من الناحية التاريخية منذ بداية القرن الماضي» لكن المشكلة هي «أن هذا الفكر الجدلي انشغل ـ منذ ماركس ـ بموضوعه أكثر مما انشغل بنفسه» ولهذا فإنه سوف تواجهنا بصدد العقل الجدلي المشكلة التي واجهت كانط ـ فلم يكن لدى كانط أي شك في أننا جميعاً على وعي بحقيقة الأمر المطلق الأخلاقي، ولقد ظن من ثم أن السؤال الفلسفي ليس هو: هل هناك أمر مطلق؟ بل بالأحرى (طالما أننا نعرف أن هناك أمراً مطلقاً) هو: كيف يكون ذلك ممكناً..؟ » وسارتر بالمثل لا يناقش مسألة أن هناك عقلاً جدلياً أو أن حركة الفكر والتاريخ جدلية (كما يعتقد) وإنما أثار سؤالاً فلسفياً ـ هو: كيف يكون ذلك ممكناً؟[٤٥].

أعني أنه يتساءل عن مشروعيته: «الواقع أننا لن نستطيع أن نفهم الإنسان فهماً حقيقياً ما لم نبرهن على مشروعية العقل الجدلي.

وحتى ذلك الوقت لن يكون لنا الحق في دراسة الإنسان: أي إنسان.. أو أية جماعة بشرية.. أو أي موضوع بشري... الخ، ومن ثم فإن محاولتنا سوف تكون نقدية من حيث إنها تحاول أن تحدد صحة وحدود العقل الجدلي والروابط والتعارضات القائمة بينه وبين العقل التحليلي والوضعي، لكن المحاولة ستكون هي نفسها جدلية طالما أن الجدل هو وحده القادر على دراسة

---

(٤٤) Ibid, P. 10.

(٤٥) M. Warnock: The philos. of Sartre P. 140.

المشكلات الجدلية»[٤٦].

٣٨١ - ومعنى ذلك أن البرهنة على مشروعية العقل الجدلي أساسية إذا أردنا أن نفهم الإنسان فهماً شاملاً، وهذا العقل ليس عقلاً تأملياً، وإنما هو عقل عملي أو قل إنه عقل نظري وعملي في آن معاً ينتقل من العمل إلى المعرفة ومن المعرفة إلى العمل كما سبق أن ذكرنا، ومن هنا تظهر علاقة جديدة بالموضوع، علاقة تتضمن فهم الموضوع وتغيره في آن معاً، وهذه العلاقة الجديدة هي البراكسيس ومن ثم فإن فحص هذه العلاقة أو هذا البراكسيس يبين لنا كيف يكون الجدل ممكناً[٤٧].

ومن الضروري لفحص البراكسيس أو أي نشاط بشري أن يكون لدينا - على ما يقول سارتر - ما يسميه أطباء الأمراض العقلية والمؤرخون الألمان بالفهم الشامل.. Compréhension لكن ذلك لا يعني أن تكون لدينا أية موهبة خاصة ولا قدرة حدسية خاصة، وإنما هذا اللون من المعرفة هو ببساطة الحركة الجدلية التي تفسر الفعل التام.. L'acte بمغزاه النهائي انطلاقاً من شروطه الأولى التي بدأ منها[٤٨]. الفهم الشامل للإنسان يحتاج إلى عقل جدلي ونحن نبرهن على مشروعية العقل الجدلي إذا ما فحصنا البراكسيس ولفحص البراكسيس نحن في حاجة إلى حركة جدلية أعني إلى فهم شامل - ولسنا هنا أمام دور فاسد لكننا أمام حقيقة بسيطة هي أن العقل الجدلي لا ينقده ولا يعرفه إلا عقل جدلي - وكل فهم شامل يحتاج إلى فهم شامل لدراسته - وهكذا نجد أنفسنا أمام لون من ألوان الدائرية الجدلية.. Circularité Dialectique للفكر وهو يعني أن الفكر الجدلي هو نفسه لون من ألوان الجدل: «ينبغي أن نضع في ذهننا هذه الحقيقة وأن نطور منها جميع النتائج، وتلك الحقيقة هي ما يمكن أن نسميه بالدائرية الجدلية، ولكن هناك أيضاً ملاحظة هامة هي أنه إذا لم نكن أنفسنا موجودات جدلية فلن يكون في

---

(٤٦) Sartre: critique; p. 11.
(٤٧) M. Warnock. op. cit. P. 141.
(٤٨) Sartre: P. 96.

استطاعتنا أن نفهم هذه الدائرية، أنا لا أعرض ذلك منذ البداية كحقيقة مقررة ولا حتى على سبيل التكهن والتخمين، لكني أسوقه بوصفه نمط الفكر الذي ينبغي أن يتوفر لدينا لكي تتضح التجربة الجارية.. en cours[٤٩].

٣٨٢ ـ لكنا نستطيع على أية حال أن نمسك بطرف واحد من أطراف هذه الدائرة ـ إن صح التعبير ـ إذا نحن تدبرنا المثال الآتي الذي يقدمه سارتر لما يعنيه بالفهم الشامل:

أفرض أنني أعمل مع صديق في غرفة واحدة، وأفرض أن جو الحجرة قد أصبح شديد الحرارة ـ إنني في مثل هذه الحالة أستطيع أن أفهم فهماً شاملاً سلوك صديقي الذي توقف عن العمل ونهض فجأة متجهاً نحو النافذة ـ فهو قد نهض «ليعطينا الهواء» ـ لكن هذا العمل ليس موجوداً ضمناً في الظروف المادية أي في الغرفة التي نعمل فيها، إنه ليس مسجلاً في الحرارة أو لم تسببه الحرارة بوصفه مثيراً لسلسلة من ردود الفعل: لكن ما نراه هنا هو سلوك تركيبي يوحِّد الحقل العملي الذي نوجد فيه نحن كلانا بتوحيده لنفسه، فالحركات جديدة، وهي تتكيف مع الموقف، وتتكيف مع العقبات الجزئية، وذلك بسبب أن الأطر المدركة تتحد داخل وحدة تنفيذ المشروع فمن الضروري أن تتجنب هذه المنضدة، والنافذة ذات مصاريع أو هي تفتح برفعها إلى أعلى، أو لعلها من نوع مجهول لدينا... الخ. سوف يدخل ذلك كله في الحقل العملي، حقل إدراكي الشامل، وإذا كنت أريد أن أتجاوز تتابع الحركات وأن أدرك وحدتها، فلا بد أن أشعر أنا نفسي بالجو الساخن بوصفه حاجة إلى جو منعش أو على أنه نداء للهواء، أعني أنني أنا نفسي لا بد أن أصبح التجاوز المعاش.. Dépassement vécu لموقفنا المادي، إن الأبواب والنوافذ الموجودة داخل الغرفة ليست وقائع سلبية تقبلية.. passive تماماً،

---

(٤٩) Ibid, P. 97.

ولكن عمل الآخرين قد أعطاها معناها، وجعل منها أدوات وإمكانيات بالنسبة لشخص آخر (أيَّ شخص آخر) وهذا يعني أنني أفهمها فهماً شاملاً في الحال بوصفها بنى وسلية وبوصفها منتجات نشاط موجه، لكن حركة صديقي تلقي الضوء على الإشارات والدلالات ـ المتبلورة في هذه المنتجات، سلوكه يكشف عن الحقل العملي بوصفه مجالاً طريقياً. . Espace hodologíque ـ والعكس صحيح أيضاً فإن الإشارات المتضمنة في الأدوات تصبح المعنى المتبلور الذي يسمح لي بفهم العمل الذي يشرع فيه. إن سلوكه يُوحّد الغرفة، كما أن الغرفة تحدد هي نفسها سلوكه(٥٠).

٣٨٣ ـ في هذا المثال نجد عدة نقاط يمكن أن تعيننا على أن نقف على معنى الفهم الشامل عند سارتر وهو فهم جدلي بطبيعته.

١ ـ إن الفهم الشامل يعني الحركة الجدليه التي تفسر الفعل بدلالته النهائية (الذهاب إلى النافذة لاعطائنا الهواء) ابتداء من شروط بدايته الأولى (الشعور بجو الغرفة الحار).

٢ ـ إن هذا السلوك بدلاً من أن يوضحه الموقف، يوضح هو نفسه الموقف، لقد شعرتُ وأنا منهمك في العمل بالحرارة كضيق مضطرب غير واضح، لكني أرى في سلوك صديقي مقصده لعملي ومعنى ضيقي في ان معاً. . ومن ثم فإن حركة الفهم الشامل هي في آن معاً تقدمية (نحو النتيجة الموضوعية) وتراجعية من حيث أنني أعود إلى الحالة الأولى في الغرفة (وهي الجو الخانق) والتقدمية التراجعية. . Progressive - règressive خاصية يصف بها سارتر كل حركة جدلية(٥١).

إن الفهم الشامل يعني إدراك المجال كله أو ما يسميه سارتر «بالحقل العملي» الذي يتحد فيه سلوك صديقي وسلوكي وما في الغرفة من أدوات (التي اكتسبت دلالة بفعل بشري سابق) وهي فكرة أساسية لفهم نظرية

---

(٥٠) Sartre: Ibid, P. 96.
(٥١) Ibid, P. 97.

المعرفة عند سارتر يعتمد فيها على فكرة المجال عند الجشطالت وسوف نعود إليها في الفصل القادم، أعني الحركة المشملة. . Totalisateur التي تضم صديقي وأنا نفسي والبيئة التي توجد فيها في وحدة تركيبية لتوضيع جار. . Encours[٥٢].

---

(٥٢) Ibid..

٣٨٤ ـ نستطيع أن نقول في نهاية هـذا الفصل أن سـارتر يـريد أن يقـوم بمحاولة كبرى لفهم الإنسان فهماً شاملاً عن طريق إقامة انثروبولوجيـا فلسفـة جـديدة يستفيـد في إقامتهـا من الفلسفة المـاركسية أسـاساً، التي هي في رأيـه فلسفـة العصر الشـاملة والتي لا يمكن تجاوزهـا لكنه يـريد أن يستعـين أيضـاً بالوجودية لسد الثغرات الظاهرة في الماركسية وأهمهـا جميعاً استبعـاد الإنسان، يقول:

«لسنا نريد أن نرفض الماركسية باسم طريق ثالث أو مذهب إنساني مثالي بل أن نستعيد الإنسان داخل الماركسية»(٥٣).

فهو يكتشف مكاناً فارغاً في قلب هذه الفلسفة هو مكـان الإنسان نفسـه الذي حولته الماركسية إلى موضوع للدراسة وإستبعدته كفاعل وبـاحث ومحرك لهـذه الدراسـة نفسها، فهي تحـذف السائـل.. Le Questionneur من مجال البحث لكي يبقى المسؤول فقط.. Questionne موضوعاً لمعرفة مطلقة.

ومعنى ذلك أن الماركسية تُسقط من حسابها البُعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشريـة بطريقـة مجردة، فـلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية.

إن الإنسان في الأنثروبولوجيا الفلسفية التي يريد سارتر أرسـاء قواعـدها ليس مجرد «موضوع» دراسة وإنما هو أيضاً الباحث الذي يقوم بهذه الدراسة، ليس موضوعاً للتاريخ وإنما هـو أيضاً صـانع التـاريخ، فهـو موضـوع معرفـة

---

(٥٣) Sartre: Critique.. P. 59.

وذات فاعلة في آن معاً[٥٤]. وهذا الارتباط المتبادل نجده أيضاً في علم الاجتماع بين الباحث وموضوع بحثه «إن الباحث في علم الاجتماع لا يستطيع حقاً أن يكون «خارج» جماعة ما إلا بمقدار ما يكون «داخل» جماعة أخرى»[٥٥].

٣٨٥ ـ وهاهنا نصل إلى نقطة ينبغي توضيحها، فإذا كان أحد تلاميذ سارتر المخلصين ـ فرانسيس جانسون Francis Jeanson قد تكفل بتفسير تطوره الأخير فذهب إلى أنه انتقال من قطب «الذاتية» إلى قطب «الموضوعية»- على اعتبار أن سارتر «الوجود والعدم» كان أميل إلى تفسير الظواهر البشرية تفسيراً ذاتياً مستهدفاً من وراء ذلك مواصلة الحملات التي بدأها كيركجور ضد أولئك الذين كانوا يفسرون الموقف البشري تفسيراً موضوعياً صرفاً، فإن سارتر في «نقد العقل الجدلي» يريد أن يستوعب في نظرته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود الإنساني بما في ذلك العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية. . . الخ.

وأصبح يُدخل في اعتباره «صراع الطبقات» وصار أميل إلى تحديد «الموقف البشري» تحديداً تاريخياً[٥٦].

إلا أننا ينبغي ألا نبالغ في عملية الانتقال من الجانب الذاتي إلى الجانب الموضوعي هذه، فلا شك أن هذه النظرة الأحادية هي بالضبط التي يحاول سارتر أن يتجنبها في كتابه الأخير.

---

(٥٤) سارتر «نقد العقل الجدلي» ص ١٠٤ وانظر أيضاً الدكتور يحيى هويدي في كتابه «دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة» ص ٤٨٩ ـ وكذلك «هل أصبح سارتر ماركسياً. . ؟»مقال في مجلة الفكر المعاصر ـ العدد الثاني أبريل عام ١٩٦٥ للدكتور زكريا ابراهيم ـ وله أيضاً «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ص ٥١٦.

(٥٥) Sartre: Critique.. P. 55.

(٥٦) راجع الدكتور زكريا ابراهيم في مقاله السالف الذكر ـ وفي كتابه «دراسات في الفلسفة المعاصرة» ص ٥٠٧ ـ ٥٠٨.

ولو أن سارتر انتقل من الذاتية إلى الموضوعية ـ وهذا كل ما في الأمر ـ فلماذا يعيب إذن على الماركسية وقوفها عند «الموضوع» فحسب، بحيث يكون اهتمامها كله منصباً على دراسة الظروف والشروط الموضوعية للوجود الإنساني . . ؟ .

إن سارتر ـ في الواقع ـ يريد أن يفهم الإنسان «فهماً شاملاً أعني من الداخل ومن الخارج معاً» ـ الإنسان ذاتاً وموضوعاً ـ ولا يتأتى ذلك ـ في رأيه ـ إلا إذا حاول أن يقف على حقيقة «البراكسيس البشري» .

أعني إذا حاولنا أن نفهم النشاط البشري بوصفه رابطة من الذاتية والموضوعية . يقول في هذا المعنى «سوف يكون من الخطأ أن نعتقد أن الفهم الشامل للإنسان يشير إلى الجانب الذاتي فحسب، لأن الذاتية والموضوعية خاصيتان متعارضتان ومكملتان الواحدة للأخرى في الإنسان بوصفه موضوع معرفة، والمسألة تتعلق بالفعل في ذاته من حيث هو فعل، أعني من حيث إنه متميز عن النتائج الذاتية والموضوعية التي أحدثته»(٥٧) .

(٥٧) Sartre: Critique, P. 106 (Note).

الفصل الثاني

«خيوط أريان»

«ينبغي علينا أن نتبع
بعناية خيوط أريان التي
ستقودنا لكي نخرج من
البركسيس الفردي إلى الأشكال
المختلفة للتجمعات البشرية. . .».
Sarter: Critique; P. 153

أولاً: العقل الجدلي

٣٨٦ ـ الموضوع هو الإنسان على مسرح التاريخ البشري بكل واقعه العيني الحي، وبكل تلك المحيرة الغربية.. Aporie étrange وهي كيف يمكن لهذا الإنسان الفرد أن يصنع التاريخ؟.

كيف يمكن للفعل الفردي وما يغزله من خيوط رفيعة أن يتحول في النهاية إلى حبل من مَسَدْ.. هو ما نسميه بالتاريخ..؟ والغاية هي فهمه فهماً شاملاً أعني من الداخل والخارج معاً من حيث هو حياة فردية داخلية ومن حيث هو حياة جماعية خارجية.

والمشكلة الحالية هي: كيف يمكن أن نقول عن هذا الإنسان التاريخي أنه واضح ومعقول.. Intelligible؟.

أو ما هي الطريقة التي نفكر بها حين نقول عنه أنه واضح ومعقول..؟.

باختصار كيف يمكن أن نفهم هذا الإنسان فهماً جدلياً..؟

٣٨٧ ـ المحاولة الكبرى التي بذلت في هذا الصدد هي تلك المحاولة التي يتمثلها التراث الماركسي، بيد أن هناك أزمة في الثقافة الماركسية في يومنا الراهن، فالنظرية الماركسية قد توقفت لما تحويه في داخلها من متناقضات، لم يحاول الماركسيون حلها فاكتفوا بانكارها، والنتيجة التي انتهت إليها الماركسية هي أنها أصيبت بشلل نظري كما رأينا.

لقد كان «ديوجين» يعتمد على المشي في برهنته على الحركة لكن ما الذي كان يمكن أن يحدث لو أنه أصيب ـ مؤقتاً ـ بالشلل؟[1].

وهذا هو ما حدث للماركسية حين استخدمت جدلاً متوقفاً لعجزها عن

(١) Sartre: Critique.. P. 118.

أن تتطور من خلال بحوث واقعية حقيقية تسير مع الواقع العيني الحي أينما سار[٢].

٣٨٨ ـ الجدل لا يمكن أن يكون متوقفاً كما هي الحال عند الماركسيين بل لا بد أن يكون متحركاً، إنه هو نفسه حركة: حركة للموضوع المعروف بمقدار ما هو منهج لمعرفة هذا الموضوع.

وهذا يعني أمرين هامين لا بد أن نضعهما في اعتبارنا عن الجدل عند سارتر، أما **الأمر الأول**: فهو أن بنية الواقع وبنية البراكسيس متداخلتان[٣].

والأمر الثاني هو أن العقل الجدلي لا يتخذ لنفسه مسافة خارج النسق الذي ينبغي أن يطبق عليه، كما أنه لا يبدأ من افتراضات عمل أولى مشكّلة ومصاغة خارج النسق الذي نبحثه ثم تنطبق عليه[٤].

وسوف يترتب على ذلك عدة أفكار هامة.

٣٨٩ ـ أولى هذه الأفكار الهامة أن العقل الجدلي عند سارتر ليس عقلاً جاهزاً أو مشكلاً بادىء ذي بدء لكنه عقل يتشكل، أعني يتكون وينمو.

ومن ثم لا توجد للجدل قوانين دجماطيقية ثابتة، ولهذا فإنه حين يقول مثلاً: لا بد أن نضع في ذهننا هذه المبادىء الأربعة التالية: ـ

أ ـ أن نفي النفي إثبات.

ب ـ أن الصراعات داخل شخص ما أو جماعة ما هي المحرك الأول الذي يصنع التاريخ.

جـ ـ أن كل لحظة في سلسلة ما ينبغي أن تفهم ابتداء من اللحظة الأولى في السلسلة وإن كان لا يمكن أن ترد إليها.

د ـ أن التاريخ يعمل في كل لحظة تشميلات للتشميلات[٥].

---

(٢) Ibid; P. 63 (note).

(٣) Sartre: Critique.. P. 119.

(٤) Sartre: Ibid.

(٥) Ibid P. 115.

فإنه يسارع ويضيف في الحال قوله: إن علينا أن نكون على وعي كامل بأن هذه مبادىء وليست معتقدات دجماطيقية، بل إن بعض هذه المبادىء الجدلية يمكن أن توجد في مناطق أخرى وعند فلاسفة آخرين، فلا شك أن الأنثروبولوجيين يستخدمون المسارات الجدلية ونظرية التحليل النفسي تحتوي على عناصر جدلية. . . الخ[٦].

أي أن هذه المبادىء مجرد أفكار موجهة ولكنها ليست قوانين ولا حقائق ثابتة، ولا معتقدات دجماطيقية ينبغي أن يصب في قالبها كل مسار جدلي.

٣٩٠ ـ الجدل عند سارتر هو في آن واحد منهج للبحث في التجربة العينية ولتطوير تخطيط تصوري كاف عن مثل هذه التجربة.

غير أن هذا التخطيط التصوري التجريبي ليس هو كل شيء، فإذا كانت عملية المعرفة هي تفاعل أو تأثير متبادل ضروري بين المدرك . . Percept والتصور . . Concept لأن كل منهما يغذي الآخر فإنه لا يزال هناك مجال لأن نتساءل عن ذلك الذي ندركه وعن ذلك الذي نتصوره.

وبعبارة أخرى: إذا كانت المعرفة تفاعل بين الإدراك . . Perception والتصور . . Conception، فإن السؤال الذي يفرض نفسه في الحال هو: ماذا أدرك . . ؟ وماذا أتصور[٧]؟.

وهذا يقودنا للحديث عن طبيعة المعروف[٨] ـ وهي فكرة هامة لفهم الجدل عند سارتر في تطوره الأخير الذي يتمثل في كتابه «نقد العقل الجدلي».

يرى سارتر أن هناك مجالين أساسيين للمعرفة:

المجال الأول: هو مجال التاريخ البشري، وها هنا نجد أن العقل الجدلي يؤسس طبيعة المعروف أو أن الجدل هنا يشارك أو يسهم أساساً في بنية

---

(٦) Ibid P. 76.

(٧) R. D. Laing and D. G. Cooper: «Reason and Violence: A Decade of Sartre's philosophy. P. 10.

(٨) Ibid P. 11.

المعروف وهذا ما يتحدث عنه سارتر كثيراً جداً تحت اسم العقل المكوّن. . Raison Constituante.

المجال الثاني: هو العالم غير البشري أو مجال العلم الطبيعي، وها هنا نجد أن العقل الجدلي إنما ينحصر دوره في تنظيم المعروف لكنه لا يشترك في تأسسه وتكوينه: «إن الجدل في ميدان العلم الطبيعي يمكن أن يزودنا بمبادىء منظِّمة. . Regulative فحسب، لكنه لا يزوِّدنا بمبادىء مكونة أو مؤسسة. . Constitutive.

وعلى ذلك فإنه في مجال ما هو بشري أو في دائرة البشري، فإن سارتر يستخدم الجدل لكي يميز خصائص كل من العلاقات بين العارف والمعروف من ناحية وطبيعة المعروف من ناحية أخرى.

ولهذا فإن سارتر يرى أن البحث في العلوم الطبيعية لا يتطلب بالضرورة أن نكون على وعي بمبادئه الأساسية لكي يكون مؤثراً وفعالاً، أما المعرفة الثانية (الجدلية) فهي على العكس معرفة بالجدل بمعنى أنه لا يمكن فكها وتخليصها من معرفة الجدل[9]. يقول في عبارة تذكرنا بالفكر العلمي فيما قبل بشلار والذي يهاجمه الفيلسوف الفرنسي بعنف شديد «. . إن عالم الطبيعة ينظر إلى العقل على أنه مستقل عن كل نسق عقلاني جزئي».

فالعقل بالنسبة إليه هو الروح بوصفه فراغاً مُوحَّداً، أما الفيلسوف الجدلي فهو يضع نفسه في نسق وهو يحدد عقلاً ما رافضاً العقل التحليلي.

إن العقل الجدلي إطار مناهج البحث وهو يقول لنا ما الذي يمكن أن يكون عليه قطاع من الكون أو ربما الكون بأسره، ولا تنحصر مهمته في عملية التوجيه للأبحاث وإنما هو يعرف أو يحدد العالم البشري أو الشامل على نحو ما ينبغي أن يكون عليه لكي تكون المعرفة الجدلية ممكنة[10].

---

(٩) Sartre: Critique.. P. 119.
(١٠) Sartre: Critique.. P. 119.

٣٩١ ـ ثاني هذه الأفكار الهامة أن ما يسميه سارتر بالعقل التحليلي أو الوضعي هو نفسه جزء أو خطوة من خطوات العقل الجدلي «ذلك أن العقل الجدلي يتجاوزه أعني أنه يحل العقل التحليلي دون أن يحذفه ويجعله لحظة واحدة في مركب أوسع بحيث يصبح هذا العقل لحظة في عقل تركيبي تقدمي هو العقل الجدلي الذي يعمل في آن معاً على توضيح حركة الواقع وتوضيح حركة أفكارنا وعلاقة كل منهما بالآخر»[١١].

وها نحن نجد صلات رحم بين الجدل الهيجلي والجدل السارتري ـ وما أكثرها ـ فالفكرة الهيجلية القديمة عن أنماط التفكير تعود إلى الظهور ـ كان هيجل يجعل من فكر رجل الشارع المرحلة الأولى والمعرفة التي تكتفي من الأشياء بكيفها وكمها، ويجعل من الفهم ملكة التحديد والتحليل ووضع الفواصل بين الأشياء وسيلة رجل العلم الذي يريد أن يعرف من الأشياء ماهيتها أعني وجودها الذي مضى، ويجعل من الفكرة الشاملة أو العقل الجدلي وسيلة الفيلسوف للوقوف على الأشياء في ذاتها ولذاتها ـ سارتر وكثيرون وغيره يجعلون من الفهم جزءاً من العقل الجدلي، يقول سارتر في هذا المعنى: «العقل الجدلي يحتوي في جوفه على العقل التحليلي كما يحتوي الشمول على الكثرة، وفي حركة العمل ينبغي أن تتحقق وحدة العقل العملي التطبيقي حتى يستطيع العامل[١٢] أن ينتقل إلى تحليل الصعوبات والمشكلات التي تعترضه، وتحليل الموقف هذا يتم بواسطة مناهج ونمط معقولية العقل التحليلي وهذا التحليل ضروري ولكنه يفترض أولاً عملية تشميل، وهو في النهاية، يؤدي إلى كثرة غامضة أعني أنه يؤدي إلى عناصر تتحد بواسطة روابط التخارج.

ولكن الحركة العملية التي تتجاوز هذا التشتت الجزئي ستجد من جديد

---

(١١) Ibid.

(١٢) العامل.. Travailleur هنا لا يعني العامل في مصنع أو ما تعنيه هذه الكلمة في المذاهب الاقتصادية، وإنما يعني فحسب الفاعل.. Agent الذي يعمل داخل مجال معين هو مجال الحقل العملي.. Champ pratique.

الـوحدة وهي تخلق المشكلة والحـل، فهذه الـوحدة لن تنفـذ قط طالمـا أنه في داخلها يبحث المرء عن التشتت إذ أن كل ما حدث هو أن التحليـل يتم أولاً بواسطة الفكر(١٣). وسارتر في هذا النص يشير إلى أن دور العقل التحليلي إنما يكمن في عملية التحليل التي يقوم بها للمجال الكلي الـذي يعمل فيـه العقل الجـدلي، فهو إذن جـزء من هذا الأخـير يعمل في داخله ويبـرز لنا عـلاقـات الانفصـال والتشتت (كـما كـان يقـول هيجـل عن الفهم ودوره في التحـديـد ووضع الفواصل بين الأشياء) أو ما يسميه سارتر بإبراز علاقات التخارج بـين الأشياء.

أما دور العقل الجدلي فهو العثور على الوحدة داخل هذا المجـال المشتت وهي وحدة كامنة فيه بالفعل، فالإنسان لا يخلقها ولكنه يعثر عليها من جديد فحسب.

والـواقع أن هـذه النقطة هـامة وينبغي أن تكـون واضحة طـالمـا أن من الباحثين من يحاول تشويـه العقل الجـدلي عن عمد أو غـير عمد، فهـذا مثلاً «ريمون رييه. . Raymond Ruyer يكتب مقـالاً طويـلاً عن «أسطورة العقـل الجدلي» Le mythe de la raison dialectique ينحو فيه بالـلائمة عـلى العقل الجدلي عموماً وعلى فكرته عند سارتر بصفة خاصة ويتهمه بأنه عقل يعـارض العقل الكلاسيكي أو أنه على أقل تقديـر ينافس هـذا العقل ويـريد أن يحتـل مكانه وأنه يمكن أن يعد «كارثة على الفكر المعاصر»(١٤). . . الخ.

وهـذه قضـايـا واضحـة البـطلان لأن سـارتـر ينبهنا أولاً إلى أن العقـل الكـلاسيكي الذي يسميـه أحيانـاً بالعقـل التحليلي وأحيـاناً أخـرى بـالعقـل الـوضعي ـ ليس إلا خـطوة في العقــل الجـدلي، والفهم جــزء لا يتجـزأ من العقل، والشيء الثاني الذي ينبهنا إليه سارتـر هو أن هنـاك مجالاً واسعـاً لهذا العقل الكلاسيكي حيث يتوقف دور العقل الجدلي وهو مجال العلوم الطبيعية،

---

(١٣) Sartre: «Critique..» P. 176.

(١٤) Raymond Ruyer: «Le Mythe de la raison Dialectique». Article dans la revue de Metaphysique et de morale N. 1 - 2 Paris - 1961.

والعكس هناك مجال واسع للعقل الجدلي يتضاءل فيه دور العقل التحليلي وهو مجال التاريخ البشري (بالمعنى الواسع للكلمة بحيث يعني دراسة النظم والأشكال الاجتماعية).

٣٩٢ ـ فكرة أخرى هامة يعرضها علينا سارتر ويجب أن نتوقف عندها قليلاً لأنها ربما تفسر لنا موقف الباحثين الذين يعارضون فكرة العقل الجدلي من أمثال «ريمون رييه» و «كارل بوبر» وغيرهما من الباحثين.

يقول سارتر: «ترتبط ضرورة العقل الجدلي ومعقوليته بضرورة الكشف عنه في كل حالة ولا يمكن أن يكون ذلك إلا بطريقة تجريبية.

ويؤدي بنا ذلك إلى أن نسوق هاتين الملاحظتين:

أولاً: لا أحد يمكن أن يكتشف الجدل إن هو تمسك بوجهة نظر العقل التحليلي، أو إن هو توقف عند وجهة نظر العقل التحليلي وحده، وهذا يعني: -

ثانياً: إنه لا أحد يمكن أن يكتشف الجدل إن هو ظل خارجاً.. Extérieur عن الموضوع المدروس، فالباحث الذي يضع نفسه خارج بحثه.. dé -situé يميل إلى تدعيم العقل التحليلي والتمسك به بوصفه نوعاً من المعقولية.

ومعنى ذلك أن الجدل لا يكشف عن نفسه إلا للملاحظ يوجد أو يضع نفسه داخل النسق أو في جوانية مع موضوع بحثه، أعني لباحث يعيش بحثه بوصفه في آن معاً مساهمة ممكنة في أيديولوجية العصر كله، وبوصفه أيضاً البراكسيس الفردي الجزئي لفرد معين تحدده مغامرته التاريخية والشخصية في قلب تاريخ أكثر اتساعاً[١٥].

وفكرة سارتر هذه تكشف لنا عن أسباب الحملات العنيفة التي شنها خصوم الجدل على العقل الجدلي وعلى جميع الأفكار الجدلية ولماذا ينفرون

(١٥) Sartre: Critique.. P. 133.

بشدة من هذه الأفكار وهو موضوع سوف نعود إليه في نهاية هذا البحث.

ويكفينا الآن أن نسوق هذه العبارة المقتضبة «الجدل بوصفه منطقاً حياً للفعل لا يمكن أن يظهر أمام عقل تأملي»(١٦).

٣٩٣ ـ سبق أن ذكرنا أن العقل الجدلي عند سارتر لا يوجد في الطبيعة فليس ثمة علاقات جدلية في الطبيعة أو في عالم الطبيعة، وإنما هو يوجد فحسب في مجال التاريخ. وقلنا إن العقل الجدلي الذي يتكشف في مجال التاريخ إنما هو عقل يسهم في «طبيعة المعروف» فهو من هذه الزاوية عقل مكوِّن أو هو عقل يؤسس.. Constituante.

ونضيف الآن أن سارتر يصف هذا العقل بأنه عقل مكوَّن.. Constituée فما الذي يعنيه بذلك..؟

الحق أن قارىء «نقد العقل الجدلي» سوف يلتقي في كل صفحة من صفحاته تقريباً بهذا الوصف للعقل الجدلي فهو «عقل يتكوّن ويكوّن»، وهذه العبارة الموجزة وصف سريع ودقيق وحاسم للجدل عند سارتر وللمشكلة التي يعرضها بأسرها فالمشكلة عنده هي كيف نفهم هذا الإنسان التاريخي فهماً شاملاً. والمحيرة الغريبة.. aporie étrange: كيف يلتقي البراكسيس الفردي والبراكسيس الجماعي أو كيف يمكن لهذا الإنسان الفرد أن يصنع التاريخ..؟.

(لاحظ أننا حين نقول: الإنسان الفرد فإننا لا نعني بها الفرد بصفة عامة وإلا لكنا نقصد مقولة الفرد الكلية ولذابت المحيرة وتبخر بالتالي كل إشكال، لكن المقصود هذا الفرد الجزئي المعين بلحمه ودمه ـ كاتب هذا المقال، سائق هذه السيارة.. الخ أعني الجزئي العيني الحقيقي) ـ وأو ما يعبر عنه سارتر في هذه العبارة الآتية:

«الفرد إذا ما نظرنا إليه في واقعه الفردي نفسه ليس مجرداً بل نستطيع أن

---

(١٦) Sartre: «Critique.» P. 133.

نقول إنه العيني نفسه ولكن على شرط أن يجد المرء التحديـدات الأكثر عمقـاً والتعينات الأكثر غنى التي تكون وجود هذا الفرد بوصفه صانعاً للتاريخ وهـو في نفس الوقت نتاج لهذا التاريخ»[١٧].

فـالمقصـود بـالعقـل الجـدلي الـذي يكـوّن أو يؤسس. . Constituante والـذي يتكون أو يتـأسس. . Constituée العقل الـذي يتكون داخـل العالم التاريخي وبواسطة البشر فهو يكوِّن من حيث الفرد الذي يصنع ويفعل ويخلق ويُشمّل (بتشديد الميم) وهو مكوَّن من حيث هو مصنـوع بواسـطة الآخرين، فالعقل الجـدلي يتكون بـواسطة جميـع العقول المتكـونة وهـو يعيد تكـوينها في عقول جديدة حين يتجاوز العقول القديمة. لكن هـذه العقول الجـديدة تعـود فتتفكك بدورها، ومن ثم فإن العقل الجدلي لـون من المعقوليـة، والتجاوز في آن معاً لجميع الألوان العقلية»[١٨].

٣٩٤ ـ العقـل الجـدلي إذن ينكشف ويتكـون في البـراكسيس البشـري وبـواسطة البـراكسيس البشري الخـاص ببشر مـوجودين في مجتمـع معين وفي لحظة معينة من تطور هذا المجتمع، وفهذا فـإن سارتـر يريـد أن يفهم العقل الجدلي في حدود التاريخ لا بطريقة مثالية وإنما بطريقة مادية[١٩].

باختصار إذا وجد شيء كالمادية الجدلية فإنها يجب أن تكون مادية تاريخية أي مادية من الداخل، مادية من داخل التاريخ، بحيث أكون: أنا وأنت وهو وهي وهم. . الخ نحن جميعاً نخضع لهذه المادية ونعانيها ونعيشها ونعرفها.

هـذه المادية إن وجدت فـإنه لن يكـون لها حقيقـة إلا في حـدود عـالمنا الاجتماعي[٢٠].

صحيح أن سارتر يقول في شيء غير قليل من اللاأدرية أنـه لا يريـد أن يجزم بأنه لا يوجد جدل في الطبيعة ولا يريد أن يـذهب إلى القول بـاستحالـة

(١٧) Sartre: «Critique.» P. 134 (note).
(١٨) Sartre; «Critique.» P. 120.
(١٩) Sartre: «Critique.» P. 129.
(٢٠) Ibid.

إمكان اكتشاف جدل عيني في الطبيعة يوماً ما أو أن الجدل قد يصبح منهجاً للعلوم يستفيد منه علماء الطبيعة أنفسهم، لكنه يقول مع ذلك، إننا الآن لا بد أن نبحث عن العقل الجدلي حيث يوجد حقاً أو يمكن أن يوجد بالفعل (أعني في مجال التاريخ) وهذا أوفق من البحث عنه في مجال غير مضمون، والمجال الذي يظهر فيه العقل الجدلي واضحاً للعيون هو مجال التاريخ، فيجب إذن أن نبحث عنه هناك بدلاً من أن نحلم به في مجال الطبيعة حيث لا تكون لدينا الوسائل بعد لاكتشافه أو لإدراكه، هناك مادية تاريخية هذا حق وقانون المادية هو الجدل، وهو يرى في الشروط المادية للتاريخ، ولكن إذا كنا سنعني بالمادية الجدلية كما يريد بعض الكتاب مذهباً واحدياً يدعي أنه يحكم التاريخ البشري من الخارج بغض النظر عن أفعال البشر فإنه ينبغي علينا أن نقول حينئذ أن مثل هذه المادية الجدلية لا وجود لها[٢١].

يمكن أن يحدث هنا لون من الخلط بين الجدل المادي الذي يقصده سارتر ويتحدث عنه كثيراً وبين الجدل المادي الماركسي، والواقع أن سارتر ينبهنا أكثر من مرة إلى أن الجدل الذي يسوقه هو على وجه الدقة عكس الجدل المادي بالمعنى الماركسي لهذه الكلمة ذلك لأن الجدل المادي الماركسي كما يقول سارتر يبدأ من انتاج وسائل الإنتاج إلى تركيب الجماعات ثم التناقضات الداخلية، ثم أنواع البيئة وأخيراً نشاط الفرد، وعلى عكس ذلك تبدأ التجربة النقدية، أعني التجربة التي يسوقها سارتر ليعرض لنا فيها نقداً (بالمعنى الكانطي لكلمة النقد) للعقل الجدلي، تبدأ التجربة النقدية من المباشر أعني من الفرد الذي يصل إلى أداء فعله الخاص به.

وينتقل بعد ذلك إلى البحث عن تشميلاته، وعن علاقاته العملية مع الآخرين ثم تركيبات الجماعة، وأخيراً يصل جدل سارتر إلى الإنسان التاريخي، أعني إلى التاريخ البشري[٢٢].

٣٩٥ - الموضوع الذي ندرسه هو «الإنسان»، وهو موضوع يتميز في

---

(٢١) Ibid.

(٢٢) Sartre: «Critique.» P. 142 - 143.

الواقع بخاصية فريدة لا توجد في أي موضوع آخر، وهذه الخاصية الفريدة هي أن موضوع البحث هو نفسه الباحث، والسائل هو أيضاً المسؤول، ولهذا فإن هذا الموضوع يحتاج في فهمه إلى عقل خاص يتجاوز العقل التحليلي الوضعي الذي ينظر إلى الإنسان بوصفه موضوعاً مادياً تحكمه قوانين الطبيعة.

والحق أن هذا العقل التحليلي يعمل على حذف الإنسان تماماً ويكفي أن نقول أننا نجد فيه أن طبيعة الإنسان إنما تكمن خارج الإنسان أعني تكمن في الطبيعة الخارجية التي هي طبيعة خارجة عن الإنسان.. Extra - humaine وهكذا كل شيء لا بد أن يرتد إلى الوراء طوال الوقت، إلى شمول التاريخ الطبيعي الذي لا يكون التاريخ البشري سوى مثل جزئي منه: «وهكذا فإن كل فكر واقعي كالفكر الذي يتشكل الآن في الحركة العينية للتاريخ لا يمكن تصوره في مثل هذه النظرة دائماً وإنما هو يعتبر تشويهاً جذرياً لموضوعه(٢٣) ـ والحق أننا لا نحتاج إلى معلومات جديدة، فالفهم الشامل للإنسان بواسطة الإنسان لا يستلزم فقط مناهج نوعية خاصة، وإنما يستلزم عقلاً جديداً، أعني علاقة جديدة بين الفكر وموضوعه(٢٤).

وليس المقصود بكلمة العقل عند سارتر الإشارة إلى النظام الفكري الخالص أو إلى ترتيب الأفكار وتنسيقها «فلم يذهب أحد قط ولا التجريبيون أنفسهم إلى القول بأن العقل هو ترتيب أو تنسيق لأفكارنا، إنه من الضروري أن يعاد إنتاج هذا الترتيب باستمرار وهكذا فإن العقل هو علاقة بين المعرفة والوجود»(٢٥). ولهذا يقرر سارتر أن العلاقة القائمة بين التشميل التاريخي من ناحية وبين الحقيقة المشمّلة من ناحية أخرى إنما هو في صميمها علاقة متحركة تطور في اثنائها كلا من الوجود والمعرفة وهذا ما يعنيه سارتر حين يحدثنا هنا عن العقل ولكن العلاقة الجدلية القائمة بين الفكر وموضوعه تتطلب نوعاً جديداً من العقل هو العقل الجدلي، ومن المهم أن نتذكر أن كلمة

---

(٢٣) Ibid; P. 125.
(٢٤) Sartre: «Critique.» P. 10.
(٢٥) Ibid.

«جدلي» تشير إلى كل من الرابطة بين الأحداث الموضوعية من ناحية، ومنهج معرفة هذه الأحداث وتحديدها من ناحية أخرى[٢٦].

٣٩٦ ـ ومعنى ذلك أن هذا العقل الجدلي ليس عقلاً تام التكوين مكتمل الصنع جاهزاً بين يدي الباحث منذ البداية، ولكنه عقل يتكون من خلال التاريخ وهو يتكون في داخل التاريخ بمقدار ما يكون هو نفسه التاريخ، وهو عقل فردي وجماعي، ذاتي وموضوعي، تراجعي تقدمي. . . الخ.

معنى ذلك أننا إذا ما أردنا أن نفهم الإنسان فهماً شاملاً فإنه ينبغي علينا أن نفهمه في سياق التاريخ بمقدار ما يصنع التاريخ وبمقدار ما يصنعه التاريخ.

وها هنا يمكن أن نفهم ما الذي نعنيه بقولنا إن العقل الجدلي فردي وجماعي، ذاتي وموضوعي، يعبر عن الحرية والضرورة في آن معاً.

ليس ثمة جدال في أن «. . . الأساس العيني الوحيد للجدل التاريخي هو البنية الجدلية للفعل الفردي، وما أن نجرد ـ ولو للحظة ـ هذا الفعل الفردي من الوسط الاجتماعي الذي ينغمس فيه حتى تنكشف فيه تطوراً كاملاً للمعقولية الجدلية بوصفها منطق التشميل»[٢٧]. ولا شك أن الجدل هو عملية تشميل. . Totalisation[٢٨]. وعملية التشميل يقوم بها الفرد على نحو ما سنعرف بعد قليل، وإذن فالعقل الجدلي فردي أو هو ذاتي.

والذاتية حرية، فهو إذن تعبير عن الحرية الفردية، لكن الأمر ليس بهذه البساطة إذ أننا نتحدث عن الفرد الذي يصنع التاريخ، وبالتالي نتحدث عن كثرة هائلة من الأفعال الفردية، ومن ثم فنحن أمام «كثرة من الفاعلين الجدليين أعني من الأفراد الذين ينتجون البراكسيس[٢٩].

وإذا كان البراكسيس الفردي جدلياً، فإن علاقته بالغير تكون بدورها

---

(٢٦) H. E. Barnes; op. cit. P. X.

(٢٧) Sartre: critique P. 279.

(٢٨) Sartre: critique.. P. 281.

(٢٩) Ibid; P. 152.

جدلية، وتكون معاصرة لعلاقته الأصلية بالمادية(٣٠).

وإذا كان التاريخ هو عملية تشميل، فإن التشميلات الفردية التي يقوم بها الفرد هي الأساس الوحيد لهذه العملية، ومن هنا فإنه لا يكفي في تجربتنا النقدية أن نبرز عملية تشميل جارية. . En cours من خلال المتناقضات التي تكشف عنها، بل ينبغي أن تبين لنا كيف أن الكثرة العملية، مجموعة من البشر مثلاً أو الأفراد المبعثرين الذين يتسمون بعلاقة التخارج ـ كيف يحققون أيضاً علاقة التداخل، وينبغي كذلك أن نكشف عما في هذه العملية من ضرورة جدلية (٣١).

ومعنى ذلك أن العقل الجدلي ينكشف لنا بوصفه عقلاً ذاتياً فردياً حراً بمقدار ما يتجلى في البراكسيس الفردي، وهو يتجلى لنا جماعياً موضوعياً، وبوصفه ضرورة بمقدار ما يعبر عن البراكسيس الجماعي.

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إن العقل الجدلي هو وحدة الحرية والضرورة، وحدة الذاتية والموضوعية، والفردية والجماعية، بمقدار ما تتطور هذه الوحدة وتعبر عن نفسها من خلال التاريخ وبمقدار ما تعبر هذه الوحدة عن الهوية والانفصال أو التداخل والتخارج في آن معاً.

٣٩٧ ـ والواقع أن ذلك كله يتضح إذا ما تأملنا قليلاً هذه القضية الماركسية التي يوافق عليها سارتر ولكنه يفسرها تفسيراً خاصاً به ـ : «إن الناس يصنعون تاريخهم على أساس ظروف أو شروط سابقة. . ».

ويرى سارتر أن هذه القضية تدحض بطريقة حاسمة المذهب الحتمي والعقلية التحليلية كمنهج وقانون للتاريخ البشري فليس ثمة قانون حتمي يسيطر على التاريخ ويحكم مساره: صحيح أن الناس تصنع التاريخ في ظروف محددة سلفاً، لكنهم في النهاية هم الذين يصنعون التاريخ وليست هذه الظروف، والمعقولية الجدلية التي تتضمنها هذه العبارة ينبغي أن تعرض نفسها

---

(٣٠) Sartre: critique.. P. 181.

(٣١) Sartre: critique.. P. 152.

على أنها الوحدة الجدلية والدائمة للضرورة والحرية، وبعبارة أخرى فإن العالم كله يتبخر في حلم إذا ما كان الإنسان يخضع لجدل يأتي إليه من الخارج على أنه قانونه المطلق غير المشروط(٣٢).

إن الإنسان في لحظة ما (بالمعنى الهيجلي لكلمة اللحظة) يعاني من الجدل ويخضع له بوصفه قوة عدائية قاهرة لكنه في لحظة أخرى يخلقه، وهذه اللحظة الثانية سلب للأولى التي هي سلب الإنسان، وإذا كان العقل الجدلي ينبغي أن يكون عقلاً للتاريخ فإنه ينبغي لهذا التناقض نفسه أن يكون معاشاً بطريقة جدلية، وهذا يعني أن الإنسان يعاني الجدل بمقدار ما يخلقه، وهو يخلق الجدل بمقدار ما يعانيه ويخضع له، والحق أن الإنسان بمعنى المفهوم الكلي هو بالطبع لا وجود، أما ما يوجد حقاً فهو الإنسان الفرد، هم الأشخاص الذين يتحددون تماماً بواسطة المجتمع الذي ينتمون إليه، بواسطة الحركة التاريخية التي تُشمِّلهم، ولهذا فإننا إذا لم نرد أن يصبح الجدل مرةأخرى قانوناً إلهياً (كما هي الحال عند هيجل) أو قدراً ميتافيزيقياً محتوماً (كما هي الحال في الماركسية المعاصرة فإنه ينبغي أن يأتي من الأفراد لا أن يأتي من أي مكان آخر فوق الأفراد.

ولهذا كله فإننا سوف نلتقي بهذا التناقض اجديد، (وهو في الواقع ليس جديداً وإنما هو المحيرة الغريبة التي شغلت بال سارتر طوال الكتاب).

الجدل هو قانون التشميل حيث يعمل على أن تكون هناك تجمعات معينة ومجتمعات معينة، وتاريخ معين، أعني واقعيات.. Realités تفرض نفسها على الأفراد، ولكن في نفس الوقت ينبغي لهذا الجدل أن يُغزل وأن يُنسج عن طريق ملايين من الأفعال الفردية أعني أفعال الأفراد(٣٣).

٣٩٨ - العقل الجدلي تعبير عن مغامرة ومخاطرة يقوم بها الفرد وهو من هذه الزاوية ذاتي وفردي وحر في آن واحد، ولكنه تعبير أيضاً عن مخاطرة يقوم

---

(٣٢) Ibid P. 131.
(٣٣) Sartre: critique.. P. 131.

بها الكل وهو من هذه الزاوية تجربة للضرورة.

أما أن العقل الجدلي يعبر عن حرية فإن ذلك يأتي من أن الفرد يسهم في خلقه وصنعه وتشكيله بإرادته الحرة، وأما أنه ضرورة «بل ضرورة مطلقة، فذلك من حيث أنه يفر من الفرد، أعني من حيث أنه يصنعه الآخرون»(٣٤).

ويمكن هنا أيضاً أن نضيف مصطلحين أثيرين عند سارتر هما: الشفافية.. Translucidité والغبشة.. Opacité. فالفرد يكتشف الجدل بوصفه شفافية عقلية بمقدار ما يصنعه هو(٣٥): وباختصار: إذا كنتُ أستطيع أن أحتفظ بالفكرة الهيجلية (الوعي يتعرف على نفسه في الآخر، ويتعرف على الآخر في ذاته) حاذفاً المثالية حذفاً جذرياً: فإنه ينبغي عليَّ أن أقول أن براكسيس الكل بوصفه حركة جدلية يجب أن يتكشف لكل فرد بوصفه ضرورة براكسيسه الخاص، والعكس فإن الحرية في كل براكسيس فردي ينبغي أن تكشف عن نفسها في الكل لكي تكشف له عن جدل يحدث، ويعمل نفسه بمقدار ما يُعمل ـ والجدل يكشف عن نفسه في مجرى البراكسيس وكلحظة ضرورية لهذا الأخير: أو إذا شئنا يخلق نفسه من جديد في كل فعل رغم أن هذه الأفعال لا تظهر إلا على أساس عالم يكونه تكويناً تاماً البراكسيس الجدل الماضي.

والفرد يكتشف الجدل كشفافيةٍ عقلية بمقدار ما يصنعه (أي من حيث أن الفرد صانع الجدل) وهو يكتشفه كضرورة مطلقة من حيث هو يفر منه (أي بمقدار ما يهرب الجدل من الفرد) أعني من حيث يصنعه الآخرون.

إن الجدل هو عقلانية البراكسيس، عقلانية التشميل، عقلانية المستقبل الاجتماعي(٣٦).

٣٩٩ ـ والعقل الجدلي هو أيضاً وحدة التداخل والتخارج فهو تداخل من

---

(٣٤) Ibid P. 133.
(٣٥) Ibid P. 133.
(٣٦) Sartre; «Critique de la raison dialectique» P. 133.

حيث أنه ينبع من داخل الفرد، لكن الجانب الداخلي في الفرد لا بد أن يعبر أيضاً عن الخارج أعني عن الكل.

ومن هنا فإنه يعبر عن الجانبين معاً، ذلك لأن الفرد بمقدار ما يتعرف على نفسه وهو يتجاوز حاجاته، فإنه يتعرف على القانون الذي يفرضه عليه الآخرون (والقول بأنه يعرف القانون لا يعني أنه يخضع له) وهو يتجاوز قوانينهم، فهو يعرف استقلاله الذاتي (من حيث أن هذا الاستقلال الذاتي يمكن أن يستخدمه الآخر) بوصفه قوة أجنبية، والاستقلال الذاتي للآخرين بوصفه القانون الذي لا يرحم والذي يسمح بأن يرغم الآخرين. ولكن عن طريق تبادلية الإرغام والاستقلال الذاتي ينتهي القانون بأن يهرب من الكل، وأنه في هذه الحركة الدائرية للتشميل التي تظهر على أنها عقل جدلي، أعني خارجية عن الكل لأنها داخلية عند كل فرد، أو في داخل كل فرد، والتشميل الجاري.. Totalisation en cours ولكن بدون إنسان مشمّل لجميع التشميلات المشمّلة.. Totalisation Totalisées وجميع الشمولات المفككة.. Totalités de totalisée[٣٧] فالجدل كما سبق أن ذكرنا هو منطق التشميل، والتشميل يقوم به الفرد، لكن الفرد هو أيضاً آخر، وبالتالي يمكن أن تكون هناك تشميلات يقوم بها آخر، أعني تشميلات بلا فاعل أو بغير رجل مشمِّل، وهي شمولات تتفكك باستمرار - على نحو ما سنعرف بعد قليل.

٤٠٠ - إذا كان ينبغي أن يكون الجدل عقلاً وليس قانوناً أعمى فإنه ينبغي أن يقدم نفسه بوصفه معقولية.

وسارتر يستخدم كثيراً مصطلح المعقولية ليعني به شفافية البراكسيس ووضوحه أو يحمل البراكسيس مبرره في داخله بمقدار ما يصنعه الفرد، وبمقدار ما يكون مغامرة فردية.

ويقول لنا سارتر صراحة: إنه لا يوجد جدل قط يفرض نفسه على

---

(٣٧) Sartre: Critique.. P. 133 - 4.

الـوقائـع كما تفـرض مقولات كـانط نفسها عـلى الظواهـر، لكن الجـدل ـ إن وجد ـ هو مغامرة فردية أو مفردة لموضوعها: فليس هناك تخطيط مسبق جـاهز في أي مكـان، ولا في أي رأس، ولا في السماء يفـرض نفسه عـلى التطورات الفردية: إن الحركة الجدلية ليست قـوة قاهـرة مُوحِّـدة تتكشف على أنها إرادة الهية تكمن خلف التاريخ: لكن الحركة الجدلية هي أولاً نتاج؛ وليس الجدل هو الذي يفرض على البشر أن يعيشوا تاريخهم وسط تناقضـات مرعبـة، وإنما البشر أنفسهم على نحو ما هم عليه هم الذين يواجهون أنفسهم تحت سـطوة النـدرة والضرورة في ظـروف معينة، وعلم التـاريخ وعلم الاقتصـاد يحصيان هذه الظروف، ولكن المعقولية الجـدلية هي وحـدها التي تستـطيع أن تجعلهـا معقـولة، إن التنـاقض قبل أن يكـون قوة محـركة فـإنه نتيجـة. والجدل عـلى المستوى الأنطولوجي يظهر بوصفه النمط الوحيـد للعلاقـات التي يستطيـع أن يقيمها الأفراد فيما بينهم ـ الأفراد المحدد موقفهم بشكـل معين. إن الجـدل لا يمكن أن يكون سوى تشميل لتشميلات عينيـة معمولـة من كثرة من فـرديات شمّالة[٣٨].

٤٠١ ـ العقل الجدلي يتأسس ـ إذن ـ على تجربة فردية (مـع ملاحـظة أن تجربة الجدل ـ كما يقول سارتر ـ هي نفسها جدلية) وهذه التجربـة هي نفسها تجربة الحياة، طالما أن الحياة تعني أن نعمـل وأن نعاني، وطـالما أن الجـدل هو عقلانية البراكسيس فإنـه سوف يكـون تراجعيـاً، طالمـا أننا سنبـدأ مما نعيشـه بالفعل لكي نرتد خطوة خطوة إلى الأنسجة التي يتألف منهـا البراكسيس[٣٩]. وهذا ما فعله سارتر في الواقع ببـراعة في تحليله لحيـاة «فلوبير» التي استخـرج منها حياة العصر كله؛ لكن التجربـة النقديـة ليست تراجعيـة فحسب، أعني أنها لا تقف عند تحليل البراكسيس الفردي، وإنما هي تقدميـة أيضاً بمعنى أنها تنطلق إلى الجماعـات التي يشكلها البـراكسيس: الطبقـة والتجمع والجمـاعة والتاريخ: وبعبارة أخرى في استـطاعتنا أن نقـول إن التجربـة الجدليـة رأسية

(٣٨) Sartre: Critique.. P. 132.
(٣٩) Sartre; Critique.. P. 134.

أفقية معاً وتحليلية وتركيبية في وقت واحد، ولكن: من الذي يستطيع أن يقوم بهذه التجربة. .؟ أي شخص، وكل شخص، على شرط أن يكون على حذر وعلى وعي تام بأنه هو نفسه جزء من هذه التجربة، وبالتالي فإن أي تجربة يقوم بها لا بد أن تكون «تجربة نقدية» أعني تجربة تنقد نفسها بنفسها.

وباختصار:

١ ـ إن الباحث ينبغي عليه إن كانت توجد حقاً وحدة للتاريخ كما يقول سارتر أن يدرك حياته الخاصة بوصفها هي الكل وبوصفها هي الجزء، وبوصفها هي الرابطة بين الأجزاء والكل، وبوصفها الرابطة بين الأجزاء بعضها وبعض في الحركة الجدلية لعملية التوحيد.

٢ ـ ينبغي عليه أن يكون قادراً على القفز من حياته الفردية الخاصة إلى التاريخ من خلال السلب البسيط.

٣ ـ من هذه الوجهة من النظر فإن ترتيب التجربة ينبغي أن يكون تراجعياً(٤٠)، وهذا ما يجعلنا نعود إلى القول بأن الفرد السائل المسؤول هو أنا وليس أي إنسان آخر(٤١).

٤٠٢ ـ بقي أن نقول إننا ينبغي علينا أن نضع في ذهننا باستمرار خصائص العقل الجدلي كما لخصناها في هذا القسم، وذلك لأننا سنلتقي بها مراراً.

والواقع أن سارتر يحاول أن يطورها حتى تكتسب ثراء وغنى في مستويات أعلى، ولهذا فإننا سوف نلتقي فيما بعد بوحدة التخارج والتداخل ووحدة الحرية والضرورة، والتبادلية. . الخ ـ عندما نتحدث عن الحاجة والندرة، أو عندما نتحدث عن الأشكال الاجتماعية وبصفة خاصة عن التجمع والحشد. . الخ، لكن إذا كان العقل الجدلي يوجد في هذه المستويات جميعاً فإن سارتر يقول لنا:

---

(٤٠) Ibid; P. 143.

(٤١) Ibid.

«إننا سوف نرى ـ عندما تتم التجربة التي نسوقها ـ أن البراكسيس الفردي الذي لا ينفصل قط عن الوسط الذي نشأ فيه ويتشكل بواسطته والذي هو شرط له ـ هو في آن معاً العقل المكوِّن. . Raison Constituante في قلب التاريخ، مدركاً على أنه العقل المكوَّن. Raison Constituée»[٤٢].
فما الذي يعنيه سارتر بالبراكسيس الذي تقوم عليه المعقولية الجدلية، والذي هو في النهاية هذا العقل الجدلي نفسه. . . ؟.

هذا ما سنحاول أن نوضحه في القسم التالي.

---

(٤٢) Sartre: Critique.. P. 178 - 9.

ثانياً: البراكسيس

(١) معنى البراكسيس

٤٠٣ ـ في استطاعتنا أن نقول بصفة عامة أن البراكسيس[٤٣] هو النشاط

---

(٤٣) كلمة البراكسيس. . Praxis هي في الأصل كلمة يونانية تعني النشاط الذي يتضمن غايته في داخله (راجع رونز ص ٢٤٨). D. D. Rones A Diction.of philosophy P. 248... وهي تعنى الفعل والعمل في آن معاً، ولما كان سارتر يستخدم أيضاً كلمة الفعل. . Action والفعل التام. . Acte والعمل. . Travail, faire ـ فقد آثرنا أن نحتفظ باللفظ اليوناني نفسه كما هو بغير ترجمة، وهذا ما فعله المترجمون في الواقع حين ترجموا أجزاء من كتاب سارتر إلى اللغة الانجليزية (أنظر مثلاً هازل بارنز في ترجمتها «لمشكلة المنهج») ـ وأيضاً النصوص التي ترجمها «لينيج وكوبر» في كتابهما (العقل والعنف» ـ الخ) أما من حيث تاريخ هذا المصطلح فقد كان أرسطو أول من استخدم هذه الكلمة ليعني بها النشاط الغرضي الموجه نحو غاية معينة أو هدف محدد، ولكي يميز بينه وبين النشاط الاتفاقي أو المعنوي، ولهذا كان يعتقد أن الأطفال والحيوانات لا يمكن أن يقال عنها إنها تمارس لوناً من ألوان البراكسيس طالما أنها لا تستطيع أن تقول ما هي الأفعال التي تقوم بفعلها (أنظر ماري وارنك في كتابها «فلسفة سارتر ص ١٤٧ . . . . M. Warnock the philo,. of sartre...) ثم جاء ماركس في العصر الحديث واستخدم الكلمة ليعني بها النشاط الإنساني العملي التطبيقي وإهمال هذا النشاط كان «هو النقيصة الرئيسية في المادية السابقة بأسرها بما فيها مادية فويرباخ. .» كما يقول ماركس نفسه في قضيته الأولى عن فويرباخ (أنظر الأيديولوجية الألمانية ص ٦٥١ The German ideology وانظر أيضاً سيدني هوك في كتاب «من هيجل إلى ماركس» ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤ . . . S. Hook: From Hegel to Marx..) أما البراكسيس كما يستخدمه سارتر فإنه يشير إلى أي نشاط إنساني هادف وهو يرتبط بصفة خاصة بالمشروع الوجودي الذي جعل له سارتر دوراً بارزاً في فلسفته منذ كتابه «الوجود والعدم» (أنظر أيضاً الحاشية رقم ٤ من ص ٥ من الترجمة الانجليزية لمشكلة المنهج: .The problem of method - Eng. Trans by Hazel Barnes P. 5)

البشري الهادف وفكرة النشاط البشري تتضمن في جوفها بالضرورة جانبين:

الأول هـو الخطبـة الذاتيـة أو المشروع. . Projet الـذي يشكله الإنسان حين يفكر في موقفه وأغراضه وحاجاته.

والجانب الثاني هو الموقف الموجود موضوعياً ـ والذي يجـد المرء نفسـه فيه والـذي يخطط ليغيره. ومن ثم فـإن مـاهيـة البـراكسيس هي التجـاوز. . Dépassement وهي فكرة أثيرة عند سارتر تكاد تعادل (فكرة الرفع الهيجلية) أو الذهاب إلى ما وراء الموقف الموجود. لكن ذلك غير ممكن بدون توفر عنصر القصـد أو النيـة وليس من الضـروري أن الإنسـان ينبغي عليـه أن يعـرف بالضبط معنى ما يفعله ولا حتى ما الذي يفعله ـ أو مـا هو التغـير الموضـوعي الذي يحدثه فعله. ولكنه مع ذلك ينبغي أن يكون على وعي بشيء ما. وهذا الشيء هـو بصفة عـامة حـاجة أو نقص يجعله يفكـر كيف أن الأشياء ليست مـوجودة ولا بـد أن يكون قادراً على أن يقـول ما الـذي يعتقد عـلى الأقل أن يفعله. وتلك القدرة على تخيل أن الأشياء قـد تكون على نحو مخالف هي التي تجعل الإنسان قـادراً على البـراكسيس، أعني قادراً عـلى الذهـاب إلى ما وراء الموقف الجزئي الـذي يجد نفسـه فيه، أي قـادراً على تجـاوز المعطى. وهـذه القدرة هي أيضاً التي تبرهن على أن البـراكسيس جدلي الصـورة لا أن الجدل هو اصطدام المشروع بالواقع(٤٤).

٤٠٤ ـ ومن ثم فإنه من المستحيـل عند سـارتر أن نستخـدم البراكسيس دون أن نوجه انتباهنا بذلك **أولاً**: إلى الموقف العيني الذي يجد الإنسان نفسه فيه والذي يشكل مشروعاته بالإشارة إليه.

---

(٤٤) وهكذا تقترب كلمة البراكسيس كثيراً عند سارتر من معناها القديم عند أرسطو الذي استخدمها بمعنى النشاط الغرضي الذي لا يكون لـدى الأطفال (وبـالأحرى أيضـاً لا يكون عند الحيوان) طالما أن الطفل لا يستطيع أن يقول لناما الذي يفعله ولماذا يفعـل ما يفعل؟.

Mary Warnock, The philosophy of Sartre P. 147.

وثانياً: دون أن نوجه انتباهنا إلى الأفكار والمشروعات نفسها ومن ثم فإنه من المستحيل أن ننظر إلى السلوك البشري على أنه تحكمه قوانين الطبيعة فحسب وأنه في استطاعتنا تماماً أن نفسره وأن نفهمه فهماً شاملاً عن طريق ملاحظ يراقب سلوك الناس على نحو ما يراقب سلوك الموضوعات المادية في ظروف مادية.

وعلى ذلك فإن المدرسة السلوكية في علم النفس لا تكفي لتفسير السلوك البشري. إن الأفعال البشرية لا بد أن تنقسم قسمين: داخلي وخارجي أو ما ينوي الإنسان عمله وما يعمله بالفعل. وسوف نرى أن ما يفعله بالفعل هو تماماً عكس ما كان ينوي عمله وأن القصور الذاتي هو سمة الفعل على جميع المستويات(٤٥).

وأن «الغائية المضادة هي النتيجة النهائية للفعل البشري» وأنها في نفس الوقت «تتعارض مع الغاية التي كان ينشدها الفاعل»(٤٦).

وإذا كان البراكسيس يحتوي على جانبين: ذاتي وموضوعي: أو النيّة والقصد والجانب الداخلي عند الفاعل ثم الظروف الخارجية فإن الجانبين يرتبطان بعلاقة جدلية، فالجانب الداخلي لدى الإنسان محكوم هو نفسه بالإطار الاجتماعي الذي يجد نفسه فيه، وهذا الإطار الاجتماعي هو نفسه الذي يعمله الفرد ويؤثر فيه ويحاول أن يغيره.

وعلى ذلك فإذا كان من الصواب أن نقول عن الإنسان أنه نتاج إنتاجه الخاص فإن علينا أن نكون على وعي كامل بأنه ليس نتاجاً سلبياً تقبلياً. . Passive ذلك لأنه إذا كانت بنية المجتمع هي التي تحدد لكل واحد منا نقطة انطلاقه الموضوعية فإنه ينبغي علينا ألا ننسى أن الذي خلق هذه البنية نفسها هو العمل البشري أو أنه إذا كانت حقيقة الإنسان هي طبيعة عمله وأجره فإن الإنسان يستطيع باستمرار عن طريق البراكسيس أن يتجاوز هذه الطبيعة

---

(٤٥) Sartre: critique P. 307.

(٤٦) Hazel E. Barnes: (Introduction to Sartre's problem of method; P. XVII.

أو يغير من هذه الحقيقة وهذا التجاوز لا يمكن تصوره إلا على أنه علاقة بين موجود وإمكانياته: فالشروط المادية للحياة التي يحياها إنسان ما هي التي تحدد وترسم له حقل ممكناته «فهو على سبيل المثال إذا كان مرهقاً في عمله فإنه لن يستطيع أن يكون عضواً نشطاً أو عاملاً في النقابة التي ينتمي إليها. إن حقل الإمكانيات هو الهدف الذي يتحرك نحوه الإنسان في تجاوزه لموقفه الموضوعي وحقل الإمكانات يعتمد بدوره على الواقع الاجتماعي: إنك حين تقول عن فلان من الناس «من هو.. فإن ذلك يعني أنك تقول في نفس الوقت مالذي يستطيع أن يكونه: والعكس صحيح أيضاً فالشروط المادية لوجوده تحدد كذلك حقل إمكاناته»(٤٧).

٤٠٥ - إن حقل الممكنات موجود دائماً مهما كان صغيراً وينبغي علينا كما يقول سارتر ألا نتصوره وكأنه «منطقة اللاتعين» أعني منطقة لم تتحدد بعد، بل على العكس ينبغي علينا أن نعتبره منطقة مبنيةً بناءً جيداً وهي تعتمد على التاريخ ومتناقضاته. يقول سارتر في عبارة هامة: «إن الفرد ينقلب إلى موضوع ويُسهم في صنع التاريخ بتجاوزه للمعطى نحو حقل الممكنات وبتحققه لإمكان ما من بين كافة الممكنات الموجودة: عندئذ يكتسب مشروعه واقعاً ربما كان الفاعل نفسه يجهله لكنه يؤثر على مجرى الأحداث عن طريق الصراعات التي قد يولدها ويظهرها إلى الوجود.

وعلى ذلك فإن الإمكان لا بد من تصوره على أنه يحدد بطريقة مزدوجة فهو أولاً كما هو في قلب الفعل الجزئي حضور المستقبل بوصفه ما هو ناقص وبوصفه يكشف عن الواقع عن طريق هذا الغياب نفسه. وهو من ناحية أخرى له معنى إيجابي من حيث أنه المستقبل الواقعي الدائم الذي تؤكده الجماعة وتغيره بدون انقطاع. وبمقدار ما نستطيع أن نحدد الممكنات تحديداً إيجابياً فإن الإنسان يتحدد سلبياً بواسطة تجميع الممكنات التي هي مستحيلة بالنسبة إليه أعني بمستقبل مغلق قليلاً أو كثيراً. والممكنات الاجتماعية تعاش إيجاباً وسلباً بوصفها محددات لمستقبل الفرد. وأكثر الممكنات فردية ليس إلا

(٤٧) Sartre: critique P. 64.

تطبيقاً واثراء للمكن الاجتماعي[٤٨].

٤٠٦ ـ حقل الممكنات هو إذن الميدان الذي يعمل فيه البراكسيس وهو أيضاً الميدان الذي يظهرنا على جدل البراكسيس بشكل واضح وذلك لأن أبسط التصرفات وأبسط ألوان السلوك لا بد أن تحدد في آن معاً وفي نفس الوقت من حيث علاقتها بالعوامل الواقعية الحاضرة التي تشرط هذا السلوك ومن حيث علاقتها بموضوع معين مستقبل تماماً تحاول أن تظهر إلى الوجود[٤٩]. وهكذا نستطيع أن نحدد علاقة مزدوجة بالمعطى: فالبراكسيس سلب للمعطى لكنه دائماً يتضمن سلباً للسلب، وهو بالنسبة للموضوع الذي يهدف إليه فهو إيجاب.

لكن هذا الإيجاب ينفتح على اللاموجود أعني الذي لم يوجد بعد[٥٠].

٤٠٧ ـ حصرنا أنفسنا حتى الآن في البراكسيس في ذاته أعني أننا اقتصرنا على وصف البراكسيس نفسه فبينا كيف أنه نشاط بشري ذاتي وموضوعي في آن معاً وأنه لا بد من أن يتوفر فيه عنصر العضوية ومراعاة الظروف الخارجية، وأن ميدانيه هو حقل الممكنات الخ. لكن البراكسيس بعد ذلك يهدف إلى شيء؛هو وسيلة إلى غاية ما ولهذا فإن سارتر يقول لنا: «البراكسيس أيّاً كان نوعه هو توسلية. . Instrumentalisation الواقع المادي، أعني أنه يحوّل المادة إلى وسيلة من أجل تحقيق الغايات البشرية ولهذا نراه يضم الشيء المادي الجامد ويُغلّفه في مشروع مشمل ويفرض عليه وحدة شبه عضوية. . .»[٥١]. وهذه الوحدة لا تظهر في الواقع إلا بعد أن يتم البراكسيس بالفعل وفي هذه الحالة لا تكون شيئاً آخر «سوى الانعكاس السلبي للبراكسيس أعني لمشروع بشري حدث في ظروف معينة وبأدوات معينة، وفي مجتمع تاريخي له درجة معينة من التطور»[٥٢]. وسوف نعود إلى

(٤٨) Ibid, P. 65.
(٤٩) Sartre: critique; P. 63.
(٥٠) Ibid; P. 64.
(٥١) Ibid; P. 231.
(٥٢) Ibid; P. 231.

هذه الوحدة بعد قليل وما يهمنا الآن إبرازه هو أن البراكسيس عند سارتر وسيلتنا في تحويل المادة من أجل تحقيق الغايات البشرية، وينبغي أن نفهم المادة هنا بمعناها الواسع، إذ يمكن أن تنسحب أيضاً على العلاقات البشرية وعلى البشر أنفسهم والحق أن سارتر أبعد ما يكون عن أن ينظر إلى الإنسان على أنه «غاية في ذاته».

فليس ثمة شيء فيما يعتقد اسمه «مملكة الغايات» على الطريقة الكانطية. ومن الخطأ أن نقول إننا نعالج الإنسان بوصفه غاية. إن لكل إنسان منا غاية أو هدفاً يسعى للوصول إليه وهو لهذا لا يعامل الآخرين كغايات في أنفسهم، بل إنه على العكس ينظر إليهم بوصفهم عقبات أمام تحقيق غاياته.

والواقع أن الندرة على نحو ما سنعرف فيها بعد هي التي جعلتنا على ما نحن عليه وهي التي حركت التاريخ على نحو ما حدث بالفعل، والندرة والتصميم والعزم البشري على التغلب عليها هي التي تدفع البراكسيس البشري الفردي إلى العمل وبسبب هذه الندرة عارض الناس بعضهم بعضاً فكانت النتيجة أنني أنظر إلى كل إنسان آخر على أنه تهديد لنفسي أو لذاتي وأنا أدرك نفسي أيضاً بوصفي تهديداً للآخرين، كل إنسان منا يشعر في كل إنسان آخر بمبدأ الشر.

وهناك معنى آخر يمكن أن نقول فيه إن الناس لا يعامل بعضهم بعضاً ولا يعاملون أنفسهم كغايات: بل إنهم عن طريق البراكسيس يردون أنفسهم جزئياً إلى وضع الأشياء المادية حتى يكونوا قادرين على العمل وعلى التأثير في الأشياء المادية: «إن الإنسان وهو يجاوز شروطه المادية أو الأوضاع المادية التي يعيش فيها فإنه يتوضع في المادة بواسطة العمل وهذا يعني أنه يفقد نفسه لكي يوجد الشيء البشري.. La chose humaine وفي استطاعته أن يعثر على نفسه من جديد في الهدف بوصفه دلالة الموضوع الذي أنتجه الإنسان»(٥٣). وهذا يعني أن الإنسان لكي يكون قادراً على التأثير في الأشياء

(٥٣) Sartre: critique ; p. 238.

المادية وعلى تغير البيئة والظروف المادية التي يعيش فيها فلا بد له هو نفسه أن يتموضع ويصبح شيئاً أو شيئاً بشرياً على حد تعبير سارتر بل إن الناس في كثير من الأحيان عليهم أن يصبحوا أدوات.. Outils بالمعنى الحرفي للكلمة لكي يغيروا الأشياء. وعلى هذا النحو يتحول البراكسيس أو المشروع أو ما كان في البدء فكراً ـ يتحول إلى قوة مادية مؤثرة تحدث التغير في العالم. وعلى ذلك فإن البراكسيس يقدم لنا تجربة حية لكل من الموجودات البشرية والعالم المادي، فهو همزة الوصل بينهما. ولكن إذا لم يكن في استطاعة الناس أن يتحولوا إلى أدوات في سبيل تغير العالم وفي سبيل إحداث التغيرات في بيئتهم وفي أوضاعهم المادية فإنهم لن يكون في استطاعتهم أن يغيروا وأن يفعلوا شيئاً، أعني لن يكون هناك شيء اسمه البراكسيس، فإذا أردت ـ مثلاً أن أنفخ إطار سيارتي فليس ثمة فائدة في مجرد معرفتي «بمكانزم» أو آلية منفاخ العجلة وحتى لو كنت أنا نفسي الذي اخترعت المنفاخ فإن ذلك لن يساعدني في ملء إطارات العجلة بالهواء اللهم إلا إذا كان في استطاعتي استخدامه واستخدامه يعني استخدام نفسي أصابعي أنا وساعدي أنا وعضلاتي أنا... الخ. بوصفها جزءاً من عملية تركيب وتثبيت المنفاخ في إطار السيارة وتحريك أجزائها. معنى ذلك كله أن النشاط العقلي الخالص لن يحصل على شيء جاهز مجهول، والجانب الفزيائي من الموجود البشري هو بالمعنى الحرفي تماماً اتصاله بالعالم واستخدامه لنفسه، لأعضائه ولأطرافه الخارجية كوسائل أو أدوات.

وبهذا الشكل فإن هذا الموجود يستطيع تغيير الأشياء، والأدوات ليست إلا امتداداً لأيدينا أو يمكن أن نقول إن اليد والمنفاخ هما معاً وسائل وأدوات.

٤٠٨ ـ معنى ذلك أن البراكسيس يظهرنا على أن هناك ارتباطاً حياً بين الإنسان والمادة فهو يعمل على أن يجعل الإنسان متحجراً.. Petrifié لكي يحيي.. Animer المادة.

ويستعير سارتر من علم الحياة لفظاً خاصاً يسمي به هذا الارتباط وهو

لفظ التكافل.. Symbiose وهو يعني أصلاً تعايش كائنين معاً كل منهما يستفيد من الآخر دون أن يضره (مشتقة من syn في اليونانية بمعنى معاً، و Bios بمعنى حياة فهي إذن الحياة معاً).

ويضرب لنا سارتر مثلاً على ذلك فيقول إن منزلاً ما لكي يحافظ على واقعه ويدوم أو يبقى قائماً فإنه لا بد له من أن يسكن، أعني أن يعتني به أحد. وأن يشيعْ فيه الدفء والحياة وأن ينظف، وأن يرمم... الخ وإلا فإن هذا المنزل يتهدم شيئاً فشيئاً حتى ينهار. ومعنى ذلك أن هذا الموضوع (المنزل) يبتز الجهد البشري أو هو يمتص الفعل البشري بلا انقطاع ويتغذى بدم مستعار من الإنسان ثم هو أخيراً يعيش في تكافل.. En symbiose مع الإنسان. إن جميع الخصائص الفزيائية بما في ذلك درجة حرارته تأتي إليه من الفعل البشري وبواسطة سكانه.

وليس هناك فرق بين النشاط التقبلي.. Passive الذي يمكننا أن نطلق عليه اسم «الإقامة».. Résidence وبين البراكسيس الخاص الذي يعيد التكوين والذي يدافع عن المنزل ضد الكون أعني الذي يجعل من نفسه توسطاً بين الداخلي والخارجي(٥٤).

٤٠٩ - بقي أن نعرض لما يمكن أن نسميه «بنتائج» البراكسيس وهي ترتبط بالتحول إلى الآخر.. Altération والتموضع.. Objectivation والاغتراب.. Aliénation والغائية المضادة.. Contre - finalité والعاطل عملياً.. Pratico - inert (وإن كان المصطلح الأخير يضم المادة أيضاً).

فالبراكسيس كما قلنا يحول المادة إلى وسيلة لتحقيق الغايات البشرية. ومن هنا فإن البراكسيس بعد أن يتم، تكون المادة قد امتصته وتشربت به، فينفصل عني ويصبح شيئاً آخر غيري، صحيح أنه لا يزال يحمل بصماتي وصحيح أنني لا زلت أتعرف على نفسي فيه، لكنه مع ذلك قد انفصل وأصبح غريباً وفي استطاعة المرء أن يشبه هذه العملية بعملية الختم بالشمع

(٥٤) Mr. Warnock: the philos. of Sartre P. 166 - 7.

التي تتم في مناسبات خاصة كما هي الحال في المعاهدات والاتفاقات. . . الخ. فالشمع في هذه الحالة يختم بخاتم معين أو أداة خاصة وهو يعيد أو يكرر هذا الفعل ويعكسه من جديد، فالقصور الذاتي لهذا الشمع يعكس العمل. . Faire البشري على أنه **الوجود هناك**. . être la، فخاتم الإنسان الذي انطبع على الشمع أو الذي امتصته المادة يصبح كاريكاتيراً مادياً لما هو بشري والشمع الذي يحمل خاتم الإنسان سوف يفرض على الناس فيما بعد[٥٥].

ولو أن المرء أراد أن يجمع هذه الدلالات والإشارات في نظرية عامة عن الدلالة لقلنا إن الأداة هي دالة. . Signifiant في حين أن الإنسان هنا هو المدلول عليه. . Signifié[٥٦]. معنى ذلك أن الإنسان في تجاوزه للحاضر أو لأوضاعه المادية الحاضرة لا بد من أن يتموضع، أعني أن يتحول البراكسيس إلى موضوع مادي منفصل إلى شيء آخر غيري «يدل» عليَّ أو أستطيع أن أتعرف فيه على نفسي لكني في الوقت نفسه أشعر فيه بالضرورة. ولهذا يقول سارتر إن الإنسان الذي ينظر إلى عمله ويتعرف على نفسه فيه تماماً، والذي في نفس الوقت لا يتعرف على نفسه فيه على الإطلاق والذي يستطيع أن يقول في آن معاً: «أنا لم أرد ذلك. . » و «إني أفهم أن ذلك هو ما صنعتُ ولم يكن في استطاعتي أن أفعل شيئاً آخر. . » - مثل هذا الإنسان هو الذي يُدرك الضرورة في حركة جدلية مباشرة بوصفها المصير الذي لا مندوحة عنه للحرية حين تتصل بالوجود الخارجي[٥٧].

ويواصل سارتر عرض فكرته فيقول: «لو سألنا سائل، هل نقصد بذلك الحديث عن عملية اغتراب. . .؟ لأجبنا نعم بغير شك»[٥٨]. لكنه يحذرنا من الخلط بين الاغتراب كما يفهمه هو والاغتراب كما فهمه ماركس، «فالاغتراب بالمعنى الماركسي للكلمة يبدأ مع الاستغلال. . » أما الاغتراب عند

---

(٥٥) Sartre: critique ..; P. 238.
(٥٦) Ibid, P. 232.
(٥٧) Sartre: critique ..; P. 285.
(٥٨) Sartre: critique ..; p. 285.

سارتر فيكاد يقترب من الاغتراب عند هيجل: «أيعني ذلك أن نعود إلى هيجل الذي جعل من الاغتراب خاصية ثابتة للتموضع أياً كان نوعه نعم ولا.

إذ ينبغي علينا في الواقع أن ندرك أن الارتباط الأصلي للبراكسيس بوصفه عملية تشكيل للمادية كتقبل تجبر الإنسان على أن يتموضع في حيز قد لا يكون حيزه وأن يعرض الشمول اللاعضوي على أنه حقيقته الموضوعية الواقعية.

وهذا الارتباط بين الجوانية والتخارج هو الذي يكوّن البراكسيس بطريقة أصيلة بوصفه علاقة بين الكائن الحي وبيئته المادية(٥٩).

ومن هنا فإن سارتر يذهب إلى أن البراكسيس يُظهرنا على الضرورة أو على ما فيه من ضرورة جدلية. ذلك لأن الإنسان يبدأ ببراكسيس حر يعمل في المادة ويؤثر فيها لكن هذه المادة تمتص البراكسيس حين يتم ويتموضع وبالتالي يغترب عن الفاعل وتبدأ هذه المادة نفسها تؤثر فيه، فالإنسان يبدأ يعمل موضوعات وتنتهي الموضوعات بأن تعمله هو، فهي تحدد ما الذي يستطيع أن يعمله. وهكذا تسلب حريتي في حضن الحرية المليئة بالحرية(٦٠). فهذه التجربة أو الخبرة بالضرورة - تقرض حريتي «ذلك لأن البراكسيس الذي تموضع في المادة يسد عليَّ جانباً من حقل ممكناتي وهذا هو معنى الضرورة عند سارتر والتي ينبغي ألا نخلط بينها وبين القهر إذ القهر أو الإرغام خارجي أما الضرورة فهي تعطي نفسها في التجربة عندما تكون المادة المعمولة أو المصنوعة تسرق فعلنا لا من حيث هي مادة خالصة ولكن من حيث أنها براكسيس قد صار مادياً...»(٦١).

٤١٠ - البراكسيس المتموضع إذن يصبح عبثاً وعائقاً لي ولهذا يقول سارتر إن جدل البراكسيس الفردي إنما يجد حده في عمله هو نفسه ويتحول

---

(٥٩) Sartre: critique ...: P. 285.
(٦٠) Ibid.
(٦١) Ibid.

إلى مقاوم للجدل. . Anti - dialectique[٦٢]. وهذا البراكسيس المتموضع أو المغترب الذي سرقته المادة حين امتصته وحين انطبع عليها كما ينـطبع الخـاتم على الشمع يتحدث عنه سارتر عـلى أنه بـراكسيس «بلا مؤلف» بـلا صاحب فقد تحول إلى قصور ذاتي وأصبح يعـوق البراكسيس الجـديد، والكثـرة الهائلة من البراكسيس المغترب يطلق عليها سارتر مصطلحاً خـاصاً بـه هو «العـاطل عمليـاً». . Praticoinerte وسوف نكتشف تعـادلاً بين البـراكسيس المغتـرب والقصور الذاتي وسوف نسميه بالمادة العـاطلة عملياً ومنـطقه هـذا التعادل أو التسـاوي سـوف نطلـق عليهـا اسم: العـاطـل عمليـاً Praticoinvert[٦٣]. والغريب أن هذا العاطل عملياً: «هو المصب الـذي تصب فيه أفعـالنا جميعـاً وهو أيضاً نقطة اللقاء بـين البراكسيس الفـردي والبراكسيس الجمـاعي. وهو العجينة التي يشتغل عليها الاثنان معـاً، وهي التي تعوق أو تعـدل من سلوك الفــرد وبـالتــالي من سلوك الجمـاعــة من حيث أنها تؤسس بــراكسيسهــا الفردي. .».

غير أن لفظ «العاطل عملياً» عند سارتر لا يشمل البراكسيس المتموضـع أو المغترب وإنما هو يشمل نطاقاً أوسع من ذلك بكثير «فهو يستخدمه ليشير به إلى العـالم الخارجي عمـوماً ذلـك العالم الـذي يشمل في آن واحـد معـاً البنى البشرية والبيئة الماديـة[٦٤]. غير أننـا إذا وضعنا في اعتبـارنا مـا يقولـه سارتـر أحيـاناً من أن المـادة هي براكسيس مقلوب. . Praxis renverseé[٦٥] فـربمـا أمكن القول بأن «العاطل عملياً». . Pratico Inerte هو البـراكسيس المغترب والبراكسيس كمادة.

وفي استطاعتنا من ناحية أخرى أن نقول إن التاريخ نفسه ليس إلا قصة كيفية تسجيل البراكسيس نفسه في صميم العاطل عملياً».

وكما تشير «هازل بارنز. . H. Barnes» فإن لفظ «البراكسيس» و «العاطل

(٦٢) Sartre: critique ..; p. 283.
(٦٣) Ibid, P. 154.
(٦٤) Ibid.
(٦٥) من تعليق هازل بارنز في ترجمتها لمشكلة المنهج حاشية رقم ٦ ص ١٧٣.

عمليا» لا يساويان الوجود لذاته والوجود في ذاته وهما الفكرتان اللتان سادتا: سارتر «الوجود والعدم» لكن هناك معنى يمكن أن نقول فيه أنهما يمثلان موقفين مترادفين أو وضعين متساويين في كتاب سارتر الأخير «نقد العقل الجدلي» فإذا كان البراكسيس يعني أي نشاط هادف بحيث لا يكون مجرد حركة عشوائية فإن العاطل عملياً . Pratico inerte هو أكثر من أن يكون مجرد مادة فحسب رغم أنه يتضمن بغير شك البيئة المادة وإنما هو يشمل جميع الأشياء التي تشكل خبرة الإنسان بالتناهي. وإذا كان سارتر قد أعلن من قبل في مسرحيته «جلسة سرية» أن جهنم هي الآخرون «فإنه يعلن الآن أن جهنم هي هذا« العاطل عملياً . Pratico inerte لأنه يسرق مني فعلي »فالمادة لأنها موجودة هناك أو حتى لأنها ليست موجودة هناك تستدعي أفعالاً معينة وتعوق أفعالاً أخرى،فإذا افترضنا أن الإنسان بوصفه موجوداً مادياً يحتاج إلى الدفء فإن وجود الفحم أو غيابه في بلد من البلدان يحدد حياة السكان. وأكثر من ذلك فإن القصور الذاتي لمنطقة العاطل عملياً يمكن أن تغير من الغايات التي أعمل من أجلها وأن تفرض عليَّ غايات مضادة، والواقع أن الغائية المضادة هي النتيجة النهائية للفعل البشري وهي في نفس الوقت متعارضة مع الغاية التي ينشدها الفاعل(٦٦).

٤١١ ـ لكن كيف يمكن أن يتحول البراكسيس ـ أعني النشاط البشري الهادف إلى غائية مضادة. . Contre - Finalité . . ؟ سوف نسوق فيما يلي مثلين على ذلك بسطهما سارتر بإفاضة شديدة: ـ

والمثال الأول الخاص بالفلاحين الصينيين وصراعهم ضد الطبيعة من ناحية وضد غزوات البدو والبربر من ناحية أخرى.

لو أننا قلنا إن الأرض الصينية كانت منذ أقدم العصور أرضاً خصبة لكان ذلك صحيحاً، لكن خصوبة التربة لم تكن هي وحدها دعامة الحضارة الصينية وإنما كانت الدعامة الحقيقية هي جهود الصينيين أنفسهم لأن التربة

---

(٦٦) Sartre: critique ..; p. 235.

الخصبة لا تكون طبيعية وإنما يخلقها نشاط السكان وما من شك في أن سكان الصين الأولين ظلوا طوال أربعة آلاف سنة يكافحون الأدغال والغابات والوحوش والجفاف والفيضانات وأحد أوجه نشاطهم هو إزالة الغابات. . I.e déboisement الذي زاولوه قرناً بعد قرن: وهذا، براكسيس واقعي وحي، ولكنه في نفس الوقت يسجل نفسه في الطبيعة بطريقة إيجابية وسلبية.

أما الوجه الإيجابي لهذا البراكسيس فهو أنهم استطاعوا آخر الأمر أن يحولوا تلك البراري الشاسعة والغابات الكثيفة الموحشة إلى أرض خصبة وحقول مثمرة أعني أن الوجه الإيجابي هو وجه الأرض وما عليها من محاصيل زراعية قامت مقام الغابات التي أزيلت أو الوجه السلبي وهو ما يسميه سارتر أيضاً، بالغائية المضادة. . Contre - finalité فهو معنى أو دلالة لم يدركها الفلاحون الصينيون أنفسهم بالضبط لأنها غياب: غياب الأشجار تلك السمة التي يندهش لها كل أوروبي يحلق اليوم بالطائرة فوق الصين. ولقد أدرك ذلك حكام الصين الآن وعرفوا ضخامة الخطر ولكن الصينيين التقليديين لم يكن في استطاعتهم في القرون الماضية أن يدركوا ذلك لأن هدفهم هو غزو الأرض وزيادة الرقعة الزراعية ولذلك فلم يروا سوى امتلاء الأرض وما يجيء به الحصاد أو لم تكن لهم عيون يرون بها هذا النقص الذي لم يكن بالنسبة لهم على أكثر تقدير إلا تحرراً من عوائق وإزالة للغابات. ومن هنا فإن إزالة الغابات بوصفها تطبيقاً سلبياً للبراكسيس سوف تصبح خاصة للجبال ولا سيما الجبال في منطقة زتشوان. . Soeu T'chouan فقد توقفت الخصائص الفزيائية الكيمائية التي كان يمكن للمرء أن يسميها خصائص همجية. . Sauvage إلا أنها لا تبدأ إلا من حيث ينتهي التطبيق البشري. ولكن هذه الخصائص الهمجية أصبحت الآن بشرية من حيث أن إزالة الغابات أو العوائق ـ كما كان يعتقد الصينيون ـ أصبحت الآن بطريقة سلبية غياباً للحماية. . Protection فالطمي في الجبال والسهوب لم تكن مثبتة بواسطة الأشجار ذلك لأن سفوح الجبال والتلال والمنحدرات التي تقطع أشجارها لا تقوى على الاحتفاظ بما يسقط عليها من الأمطار فتجرف مياهها

التربة العليا الخصبة وتجدب وتخلو من العوائق التي تحول دون انسياب السيول على الوديان وإغراقها. وهكذا فإن عمليات الفيضانات الصينية المرعبة كلها تظهر كميكانزم مقصور. ولو أن عدواً لدوداً أراد أن يضطهد عمال الصين الكبرى فإنه لم يكن ليفعل شيئاً سوى أن يطلب من جماعة من المرتزقة أن تزيل الغابات والأشجار من الجبال بطريقة نسقية. وهكذا فإن نظام الزراعة أو الوجه الإيجابي الأول تحول إلى «آلة جهنمية» أعني أنه تحول إلى وجه سلبي أو إلى غائية مضادة.

ومن هنا فإن العدو اللدود الذي سمح بالفيضانات والكوارث هو الفلاح الصيني نفسه. صحيح أن فعله إذا ما نظرنا إليه في صيرورته الحية، وجدنا أنه لا يشتمل بطريقة قصدية ولا بطريقة واقعية على صدمة النهاية هذه. فلا يوجد في هذا المكان بالنسبة لهذا الإنسان الذي يزرع الأرض سوى ارتباط عضوي بين السلبي (إزالة الغابات) والإيجابي (توسيع رقعة الأرض الصالحة للزراعة) ولكي توجد الغائية المضادة فلا بد أن تكون هناك حالة معينة أو استعداد معين.. Disposition للمادة قبل التخطيط والعمل، والمقصود هنا بالطبع البنية الجيولوجية والمائية للأرض الصينية[٦٧].

وينتهي سارتر من هذا كله إلى القول بأن الهدم الذي تقوم به الطبيعة أهون بكثير من الهدم الذي يمارسه الإنسان عن طريق البراكسيس ـ فالهدم الذي تقوم به الطبيعة غامض وربما يترك أجزاء بأكملها دون أن يصيبها شيء أما الهدم البشري فهو نسقي منظم: هذا الفلاح يبدأ من فكرة هي التي تحدد براكسيسه وهذه الفكرة هي أن جميع الأشجار التي تنمو في حقله سوف تدمر. ومن هنا فإن غياب الشجر الذي هو نفسه سلب عاطل له في نفس الوقت يشير في هذا الحقل ذاته للطابع النسقي لبراكسيس ما[٦٨]. والعمل البشري بهذا الشكل ينتشر في الطبيعة ويشكل خطراً على الغايات البشرية حين يكون حقلاً.

(٦٧) راجع ذلك بالتفصيل في «نقد العقل الجدلي» ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣ وأيضاً ص ٢١٠ و٢١١ ومواضع أخرى متفرقة.

(٦٨) نفس المرجع ص ٢٣٣.

من الغائية المضادة[٦٩].

٤١٢ ـ والمثال الثاني الذي يضربه سارتر هو: سيادة الإسبان في القرن السادس عشر تلك السيادة التي كانت تقوم على الحصول على الذهب والفضة من المستعمرات بطريقة مباشرة. فقد استغلت إسبانيا مناجم الذهب والفضة الموجودة في مستعمراتها في العالم الجديد، وكانت كميات كبيرة من هذين المعدنين النفيسين تنقل كل عام إلى إسبانيا حتى زاد الموجود منها بالداخل زيادة كبيرة كما منعت الحكومة خروجهما بقدر المستطاع من إسبانيا إلى البلاد الأخرى.

ويقول سارتر إننا لا نهدف إلى القيام بدراسة اقتصادية أو تاريخية لحوض البحر الأبيض، وإنما ندرس فحسب ما يتحدث عنه علماء «الاقتصاد» حول تداول المعادن النفيسة في هذه المنطقة في عصر النهضة. وعلينا أن ندرك الارتباط بين التداخل والتخارج في هذا التداول على اعتبار أنه يحوّل البراكسيس البشري الخاص بالذهب والفضة كمادية عند الإنسان كإنتاج لإنتاجه إلى مقاوم للبراكسيس. . Antipraxis أعني إلى براكسيس بلا مؤلف أو بدون فاعل، وبتجاوز المعطى نحو غايات أخرى لها معنى خفي هو الغائية المضادة.

ويستهدف سارتر من تحليله لهذا المثال ـ كما يقول إلى أن يبين لنا أنه في هذا المثال كما في الأمثلة السابقة نجد أن ميراثاً اجتماعياً يتحول إلى كارثة[٧٠]. فقد ترتب على الزيادة المستمرة في مخزون المعادن النفيسة في أسبانيا:

١ ـ زيادة غلاء المعيشة في ساحل البحر الأبيض المتوسط كله وخصوصاً في إسبانيا نفسها والسبب هو أن الحكومة اهتمت بصفة أساسية باستيراد الذهب مما أدى إلى زيادة كمية النقود مع عدم زيادة المنتجات بنفس النسبة

---

(٦٩) نفس المرجع ص ٢٣٤.

(٧٠) Sartre: critique . .; P. 236.

فارتفع مستوى الأسعار ارتفاعاً ضخماً.

٢ ـ هذا الارتفاع في زيادة الأسعار أضر بالطبقات الفقيرة التي تكون الغالبية العظمى من الشعب فكانت النتيجة البؤس المتزايد للشعب الأسباني.

٣ ـ بدأت عمليات تهريب الذهب من إسبانيا إلى الخارج تنشط وتتسع مما أدى إلى رعب وفزع شديدين بين الإسبان «ولهذا فإن مجلس التشريع الأسباني ـ مجلس الكورتيز. . Cortes كان ينظر إلى عمليات تهريب الذهب على أنها عمليات إفقار منظم للبلاد. .»[٧١]. وهكذا نقف على صورة البراكسيس البشري، انه يؤدي في النهاية إلى غائية مضادة. ونحن نرى ذلك في «فيتشية» المادة في تاريخ المعادن النفيسة. . فالبراكسيس الذي دخل إلى سوق الذهب ألبس الذهب ثياب الندرة ومن ثم فإن فكرة ندرته تنتج بوصفها واقعة اجتماعية والحكومة الإسبانية تكدس الذهب لكن الذهب يهرب فهو لا يدخل إلى إسبانيا إلا لكي يخرج منها ولهذا وصف أحد المؤرخين إسبانيا بأنها كانت «خزان مياه للتوزيع. . Château d'eau بالنسبة للمعادن النفيسة. . .»[٧٢].

(٢) الشمول والتشميل[٧٣]

٤١٣ ـ لعل خير وسيلة ندرك بها هذين الخيطين الجديدين من خيوط

(٧١) Sartre: critique ... p. 241.

(٧٢) Ibid P. 240, 241.

(٧٣) الشمول Totalité والتشميل. . Totalisation مصطلحان من أهم وأعقد المصطلحات التي يستخدمها سارتر في «نقد العقل الجدلي» وقد جعلتُ لفظ «شمَّل» ـ بتشديد الميم ـ ترجمة للفعل الفرنسي Totaliser ومشتقاته المختلفة تشمَّل se totaliser وشمَّال Totalisant (صيغة مبالغة تفيد كثرة التشميل) ومشمِّل Totalisateur، وشمولي Totalitaire وشامل Total . . . والفعل ومشتقاته صحيح في اللغة: جاء في لسان العرب لابن منظور وتحت مادة شمل (فصل الشين ـ حرف اللام): «يقال اشتريتُ شِمْلة تشملني وقد تشمل بها تشملاً وتشميلاً المصدر الثاني عن اللحياني وهُو على غير الفعل وإنما هو كقوله وتبتل إليه تبتيلاً. . .» ص ٣٩١ من المجلد الثالث عشر (طبعة =

أريان. . هو أن نعرض بإيجاز شديد لنظرية المعرفة: نقد النظرية الماركسية ثم عرض نظرية سارتر نفسه.

يرى سارتر أن نظرية المعرفة تظل هي نقطة الضعف الرئيسية في الفلسفة الماركسية حتى منذ أيام ماركس. فعند ما كتب ماركس يقول: «إن التصور المادي للعالم يعني ـ ببساطة تصور الطبيعة كما هي دون أية إضافة غريبة. .» فإن ماركس بذلك إنما يتخذ الجانب الموضوعي الخالص الذي يسقط الذات من حسابه تماماً وكأنه يفترض مبدأ قبلياً. . à priori وهو بذلك يقع في المثالية: «إنه يجعل من نفسه نظرة موضوعية ويزعم أنه يتأمل الطبيعة كما هي بشكل مطلق وبعد أن ينسلخ من كل ذاتية ويذوب في الحقيقة الموضوعية الخالصة يتجول في عالم من الموضوعات تسكنه موضوعات بشرية أو بشر موضوعات. . Hommes - objets »(٧٤).

أما لينين. . Lenin فيما يرى سارتر فإنه يفعل العكس فيجعل معرفة الإنسان بالعالم مجرد انعكاس تقريبي وهو بذلك إنما يعبر عن نظرية «شكية». ثم إذا كانت المعرفة مجرد.انعكاس تقريبي فكيف عرفها لينين وكيف استطاع أن يصوغ هذه القضية في حكم موضوعي؟ «إنه بذلك إنما ينزع من نفسه بضربة واحدة الحق في أن يكتب ما كتب. وفي الحالتين نجد الغاء للذاتية: في حالة ماركس نجد أنفسنا موضوعين هناك. . Au - delà (فيما وراء الذاتية) وفي حالة لينين نجد أنفسنا موضوعين ها هنا. . Endeçà (أي ملتصقين تماماً بالذاتية). .

= المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر). وجاء في القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروزابادي الشيرازي: «الشِّملة الصماء في الميم وبالفتح كساء دون القطيفة يُشتمل به كالمشمل والمشملة بكسر أولهما، وأشمله أعطاه إياها وشمله كعلمه شملاً وشمولاً غطاه بها، وقد تشمَّل بها تشملاً وتشميلاً وأشملّ صار ذا مشمل. . . الخ». المجلد الثالث ص ٤٠٣ ـ الطبعة الثانية. القاهرة عام ١٣٤٤ وانظر أيضاً المعجم الوسيط ـ المجلد الأول ص ٤٩٧.

(٧٤) Sartre: critique: P. 31 (Note).

هـذان الموقفـان متناقضـان: فكيف يمكن «للانعكـاس بشكل تقـريبي» الذي يقول بـه لينين أن يكـون مصدراً لعقـلانية مـادية؟ وهنـاك خطأ يتم في مستـويين فهنـاك عند مـاركس ـ وعي بنـائي مؤسس أو مكـوّن يؤكـد قبليـاً معقـولية العـالم (وبالتـالي يقع في المثـالية) وهـذا الوعي البنـائي المكون يحـدد المكون أو المبني عند أفراد البشر الجزئيين بـوصفه انعكـاساً بسيـطاً (وهو مـا يؤدي إلى مثـالية شكيـة). وكل من هـذين التصورين يحـطم علاقـة الإنسان الحقيقية بالتـاريخ، طـالما أن المعـرفة في التصـور الأول هي عبـارة عن نظريـة خالصة فهي ملاحظة من لا موقف . . non - situé.

والمعرفة في التصور الثاني تقبليّة خالصة عند لينـين، بحيث لا يبقى مجال للتجربة، لا يبقى سـوى تجربـة شكيـة فيتـلاشى الإنسـان. والمجـرب ـ عنـد ماركس يجاوز نسق التجارب، وليس ثمة محاولة للربط بين الاثنين في «نـظرية جدلية عن الانعكاس» لأن التصورين من حيث الجـوهر مضـادان للجدل . . Anti - dialectiques(٧٥).

٤١٤ ـ وها هنا بعد أن يفند سـارتر جـوانب الضعف في نظريـة المعرفـة الماركسية سواء عند ماركس أو عند لينين يقدم لنا نظريته الخاصة وهي تعتمد على أن الذات ليست مجرد «جانب» من جـوانب الواقـع المادي وإنمـا هي تجد نفسها في «موقف كلي»، والواقع أن الإنسان لا يمكن أن يوجد إلا في مـوقف أو في صيغـة كليـة شـاملة أو في مجـال شـامـل، أعني أنـه يجـد نفسـه في عمليـة تشميل . . Totalisation يقوم بها بدور أسـاسي في بناء «المجـال المعطي» وفي «تجـاوز» هذا المجـال المعطى، والعمليـة التي يتجاوز الإنسـان بمقتضـاهـا هـذا المـوقف إنما تتضمن هي نفسهـا بوجـه ما من الـوجوه الـظروف الخاصـة التي تدخل في تكوين هذا الموقف.

وإذا كـان سارتـر يذهب إلى أن النـاس لا يصنعون تـاريخهم إلا بفضـل عمليـة «التجـاوز» المستمـرة التي تسمـح لهم بـالامتـداد إلى مـا وراء ظـروف

---

(٧٥) Ibid.

حياتهم فإنه يؤكد أكثر من مرة أن التاريخ ليس إلا عملية تشميل. ومعنى ذلك أن سارتر يستخدم مصطلح «التشميل.. Totalisation كفعل ليشمل المجال الذي تجد الذات نفسها فيه، وفي نفس الوقت كاسم للمجال الذي قد تشمَّل. والتشميل الذي ينفصل بطريقة ما عن الفعل الذي كونه ويصبح كياناً قائماً بذاته مرة واحدة وإلى الأبد فإنه يسمى في هذه الحالة بالشمول.. Totalité. وواضح أن سارتر يتأثر في هذين المصطلحين بمدرسة الجشطالت في علم النفس وما تقوله بصدد الأدراك الكلي للمجال وهي فكرة سارتر في «عملية التشميل». وإن كان هو يفهمها بطريقة جدلية. وهو يتأثر في مصطلح الشمول.. Totalité بكانط فهذه المقولة عند كانط هي مركب الكثرة والوحدة، فهي كثرة في وحدة أو كثرة متحدة وهذا هو معناها أيضاً عند سارتر وإن كان هو يعتبر كل جزء من هذه الكثرة ممثلاً للكل ويعتقد سارتر أنه لا توجد شمولات نهائية في التاريخ، وإنما هناك فحسب تشميلات وتفكك للتشميلات ـ وتشميلات جديدة.. - Totalisations - detotalisations - retotalisations: «وسارتر في ذلك إنما يتفق مع التراث الجدلي عند هيجل وماركس اللذين قد أوضحا أن الشرط الأساسي للتغير وللتاريخ هو أن يخضع كل تشميل لعملية تفكك أو انحلال للتشميل.. Détotalisation فكل وجهة نظر تبدو في البداية وكأنها كل الحقيقة غير أننا نجد من وجهة نظر أخرى أن المركب الأول أو بلغة سارتر التشميل الأول يصبح نسبياً ويظهر احتمال كذبه وهكذا تبدأ وجهة نظر جديدة في الظهور. لكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد بل سنجد وجهة نظر ثالثة ورابعة وخامسة.. الخ»[٧٦].

٤١٥ ـ ويذهب سارتر إلى أن المعقولية الأساسية للعقل الجدلي هي معقولية التشميل: «والمراد بهذه المعقولية فهم الطريقة التي تتكون بها الكثرة وتكون كلاً شاملاً سواء أكانت كلاً بوصفها ذاتاً أو موضوعاً فالتشميل هو التنظيم الموحِّد للكثرة»[٧٧]. ومن ثم فإن السؤال الأساسي في التجربة

---

(٧٦) R. Laing and D. Cooper: «Reason and Violence» p. 12.

(٧٧) Sartre: critique, P. 165.

النقدية التي يقدمها لنا سارتر هو: هل هناك قطاع من الوجود يكون فيه التشميل هو صورة الوجود نفسها. .؟ ويجيب سارتر بالإيجاب، وهذا القطاع في نظره هو التاريخ البشري وهو يفرق بين الشمول والتشميل على النحو التالي: الشمول هو وجود يتميز تميزاً جذرياً عن مجموع أجزائه وهو يجد نفسه بأسره تماماً تحت هذه الصورة أو تلك ـ في كل جزء من هذه الأجزاء. وهو يدخل في علاقة مع نفسه سواء عن طريق ارتباطه مع جزء أو أكثر من أجزائه أو بارتباطه بعلاقات هي كل أو كثرة من الأجزاء[٧٨]. وهو يقدم لنا أمثلة على الشمول: اللوحة التي يرسمها الفنان أو السيمفونية ـ الخ. فالشمول هو إذن الصيغة الكلية التي تمت أو اكتملت أو عُملت بالفعل ـ ومن ثم فإن الوحدة التركيبية التي تتخذ مظهر شمول ما لا يمكن أن تكون إلا رواسب أو بقايات أو مخلفات أفعال مضت وانتهت ولهذا فإننا نجد أن هناك كثيراً من الشمولات العاطلة. . Inerte التي تنقض ظهرنا وتشكل عبئاً على كاهلنا وعلى مصيرنا عن طريق تناقض البراكسيس (العمل الذي صنعها) والجمود أو القصور الذاتي (العمل الذي وضعته لتدعم نفسها)[٧٩]. وهذه الشمولات العاطلة لها أهميتها القصوى إذ أنها تخلق بين الناس ذلك النوع من العلاقات الذي أسميه باسم «العاطل عملياً». . Pratico inerte[٨٠].

٤١٦ ـ والتجربة النقدية التي يقدمها لنا سارتر تتم داخل تشميل: وهي نفسها في آن واحد فعل التشميل وتشميلها الخاص كما يقول سارتر[٨١]. لكن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو من الذي يشمل. .؟ وماذا؟ يُشمّل؟ لو أننا تساءلنا من الذي يقوم بعملية التشميل؟ لكان الجواب المباشر وإن كان غير كاف هو أنه لا يمكن أن تكون هناك عملية تشميل ما لم يكن الفرد هو نفسه شمّالاً. . Totalisant.

والجدل التاريخي كله يرتكز على البراكسيس الفردي من حيث أن هذا

---

(٧٨) Ibid, P. 138.
(٧٩) Ibid.
(٨٠) Ibid.
(٨١) Sartre: critique; P. 140.

البراكسيس الفردي هو بالفعل جدلي، أعني بمقدار ما يكون الفعل.. Action هو تجاوز سالبه لتناقض ما[٨٢]، [٨٣]. فالفرد هو إذن الذي يقوم بعملية التشميل تحت ظروف وضواغط اجتماعية معينة هي التي تثير البراكسيس أو تنزع عنه فاعليته[٨٤].

والشق الثاني من السؤال ماذا يشمِّل..؟ الجواب: أي شيء وكل شيء فهو شمّال لما يريد. إذ يمكن أن ينصب تشميله على موضوعات مادية أو بشرية أو اجتماعية.. الخ.

فنحن نكوّن أنفسنا ونكوّن الآخرين في تجمعات اجتماعية بواسطة أفعال التشميل. ويرى سارتر أن هذه التجمعات هي وقائع موضوعية حقيقية وهي موجودة بمقدار ما نكوّنها وبمقدار ما نواصل تكوينها أو كما يحلو لسارتر أحياناً أن يقول بمقدار ما نخترعها.

وهناك طرق كثيرة للتشميل تبعاً للطريقة التي نتجمع بها أنا وأنت أو هو أو نحن أو أنتم أو هم ـ نتجمع بها معاً أو نتجمع بها بعضنا ضد بعض. والتشميل سوف يختلف وفقاً لما إذا كنت أنا وأنت نكوّن أنفسنا بوصفنا نحن أو ما إذا كنت أنا الذي أكوّنك وأكونه بوصفكم «هم» أو ما إذا كان هو الذي يكونني ويكونك باعتبارنا هم من أجله. وتختلف هذه التشميلات أيضاً من حيث درجة بقائها أو دوامها، فهناك تشميلات سريعة الزوال والتفكك وهناك تشميلات تدوم فترة أطول. وسارتر إنما يتعقب الطرق المختلفة التي يمكن بواسطتها أن يكتب الدوام للتشميلات المختلفة وهو يبحث عن الضمان ضد تفكك التشميلات.. detolalisation الذي يهددها من مصادر مختلفة بعضها ضروري قبلياً.. à priori وبعضها الآخر عرض أو حادث[٨٥].

٤١٧ ـ علينا أن نلاحظ أن عملية التشميل عملية جدلية أساساً..

---

(٨٢) Ibid, P. 165 - 166.

(٨٣) التشديد على العبارة لسارتر.

(٨٤) R. Laing and Cooper: Op. cit P. 14.

(٨٥) R. Laing and Cooper: op. cit P. 14.

«وانطلاقاً من ذلك فإن معقولية العقل الجدلي يمكن بسهولة أن نُقيّمها: فهي ليست شيئاً آخر سوى الحركة نفسها للتشميل.. وهكذا نجد أنه في إطار عملية التشميل فإن سلب السلب يصبح من جديد اثباتاً. وأن كل تعين سلب في قلب الحقل العملي التطبيقي»(٨٦). ويقول أيضاً الجدل هو نشاط شمولي ليس له قوانين سوى القواعد التي ينتجها التشميل الجاري.. En cours(٨٧) و«عملية التشميل هي مغامرة فريدة وهي ابستيمولوجيا تنتج الكليات التي توضح التشميل هذا بينما يقوم التشميل بجعل هذه الكليات فرديات وهو يجعلها جوانية.. وبهذا المعنى فإن جميع التصورات التي صهرها التاريخ البشري بما في ذلك تصور الإنسان نفسه هي كليات مفردة وليس لها أي معنى خارج هذه المغامرة الفريدة»(٨٨). والجدل هو منطلق التشميل(٨٩). وهو عملية تشميل(٩٠). وواضح أن عملية التشميل جدلية من حيث أنها تجاوز الموقف المعطى أو هي سلب لهذا الموقف «فالتصور ـ المفتاح في مثل هذا اللون من التفكير هو بالضرورة فكرة الرفع عند هيجل وفكرة التجاوز.. Dépassement عند سارتر. فالتشميل الذي يرتبط بمجال معين يتحداه تشميل آخر فيفقد التشميل الأول صحته المطلقة ويحتفظ فقط بصحة نسبية ويصبح ممتصاً في التشميل الثاني إذا كان الثاني شاملاً بما فيه الكفاية وهكذا يُنفى من حيث هو مطلق ويُحفظ من حيث هو نسبي ويدرج في مركب أعلى وهذا المركب الجديد سوف يندرج بدوره في مركب آخر وهذا الآخر في آخر وهكذا»(٩١).

بقي أخيراً أن نلاحظ أن هناك ما يسميه سارتر بالعلاقات المتبادلة أي أننا هنا يمكن أن نقوم بعمل تشميلات متبادلة فإذا كنت أنا أستطيع أن أكون تشميلاً وأن أدخلك في هذا التشميل ـ ففي استطاعتك أيضاً أن تقوم بعمل

(٨٦) Sartre: critique; P. 139.
(٨٧) Ibid P: 139.
(٨٨) Ibid P. 140.
(٨٩) Ibid P. 279.
(٩٠) Ibid P. 281.
(٩١) R. Laing and Cooper: op. cit. P. 13.

تشميل وأن تدخلني في تشميلك بل في استطاعتك أن تشمل تشميلي لك في تشميل جديد.

وأستطيع أنا بدوري أن أشمِّل تشميلك لي في تشميل جديد... وهلم جراً.

وإذا كان سارتر في «نقد العقل الجدلي» يعرض علينا تشميله (أو الصورة الكلية التي كوّنها نتيجة قراءاته وتجاربه وخبراته.. الخ) فإن هذا البحث يدخل تشميل سارتر في تشميل جديد أي في صيغة كلية جديدة كما أن قارىء البحث يدخل البحث نفسه وكتاب سارتر في تشميل جديد.. وهكذا دواليك. وهذه العلاقة المتبادلة يمكن أن تُسمى علاقة «جوّانية» من حيث أن هناك علاقات داخلية تكوّن نسيج هذه التشميلات. وهذه العلاقة الجوانية يقابلها علاقة التخارج التي هي ببساطة تعبير عن الموضوعات الخارجية المنفصلة والتي لا تربط إلا بمقدار ما تنفصل فكل منها خارجي عن الآخر تماماً. والحق أن سارتر هنا إنما يستعير من هيجل تماماً الذي سبق أن ذهبَ إلى القول بأن العلاقة الجوانية هي خاصية الكيف والبرانية خاصية الكم. ويرى سارتر أن الخطوات الأولى لفهم تكوين الجماعات البشرية لا بد أن تعتمد على تتبع الطرق التي يحدث بها العزم على التغلب على عزلة الكائنات بوصفها علاقة تخارج للوصول إلى العلاقة الجوانية.

ثالثاً: الحاجة. . والندرة

٤١٨ ـ علاقة التشميل الأولى للإنسان من حيث هو موجود مادي بالعالم المادي الذي هو جزء منه هي: الحاجة. . Besoin. ويقول سارتر في عبارة غامضة: «إنه بواسطة الحاجة يظهر أول سلب للسلب كما تظهر أيضاً أول عملية تشميل. والحاجة هي سلب للسلب حيث إنها تكشف عن نفسها بوصفها نقصاً في داخل الكائن الحي وهي إيجاب أو إثبات من حيث إنه بواسطتها يتجه الشمول العضوي إلى الاحتفاظ بنفسه بما هو كذلك[٩٢].

ولا شك أن الفكرة التي يسوقها سارتر هنا يلفها الكثير من الغموض لكن ربما كان في استطاعتنا أن نقول إنه يعني شيئاً من هذا القبيل:

إن الإنسان يخبر العالم على أنه سلسلة من السلوب. . Négations أو سلسلة من الحاجات. والحاجة نقص في المجال الكلي الخارجي للإشباعات، فهناك شي ناقص أو مفقود أو نادر، هناك شيء ليس كافياً أو أنني لم أحصل بعد على شيء ما؛ وينتج من ذلك أننا نخبر العالم بطريقة سلبية بوصفه مؤلفاً من أشياء لم نحصل عليها بعد، ومن مجالات لم نتغلب عليها أو لم نقهرها ومن ثم كان العمل في أساسه هو تغيير العالم المادي لكي نتغلب على هذه «السلوب». فنحن ننظر إلى العالم المادي على أنه المجال الذي نستطيع أن نحقق فيه غاياتنا. ونتصور المهام التي نأخذ على عاتقنا القيام بها وفقاً لتصورنا لغاية هي نفسها التغلب على عقبة. ومن ثم فإن العمل لا يمكن أن يوجد اللهم إلا بوصفه تشميلاً وتغلباً على العقبات والمتناقضات[٩٣].

ويأمل سارتر أن يبين لنا أن كل إنسان في كل تجربة من تجارب حياته

(٩٢) Sartre: critique: P. 166.
(٩٣) M. Warnock: op. cit. P. 163.

اليومية أعني كل تجربة من تجارب العمل - يخبر الضرورة الجدلية وأن هذه الضرورة الجدلية تبرهن على نفسها طوال الوقت، فالطابع الجدلي للفعل أو الطابع الجدلي للتغلب على السلبيات بالتدخل في العالم المادي هو - كما يعتقد سارتر واضح بذاته[٩٤].

٤١٩ - ولو أننا بدأنا بالحاجات الأولى: الحاجات البيولوجية مثلاً لوجدنا ما تكشف عنه الحاجة من جدل: فالحاجة كما يقول سارتر تؤسس التناقض الأول طالما أن العضوي يعتمد في وجوده على الوجود غير العضوي بطريقة مباشرة (كما هي الحال في الحاجة إلى الأوكسجين) أو بطريقة غيرمباشرة (كما هي الحال في الحاجة إلى الغذاء) وعلى العكس فإن السيطرة على ردود الأفعال تفرض على غير العضوي وضعاً بيولوجياً. والواقع أن المقصود هو وضعان لمادية واحدة طالما أن الأجسام الحية والموضوعات الجامدة تتكون عن طريق جزئيات واحدة لكن هذين الوضعين متناقضان طالما أن أحدهما يفترض رابطة جوانية بين الكل بوصفه وحدة وبين الارتباطات الجزئية بدلاً من أن يكون الآخر ذا تخارج خالص[٩٥].

وهذه العملية الأولى للتشميل مفارقة.. Transcendante من حيث إن الكائن الحي يجد وجوده خارج نفسه في الوجود الجامد للأشياء[٩٦]. فالكائن الحي يبحث عن وجوده في العالم الخارجي في الطبيعة فما أن تظهر الحاجة حتى تأخذ المادة المحيطة شكل السلب على اعتبار أنها تمثل مجالاً شاملاً من المواد الناقصة أو غير الموجودة والتي تبحث عنها الحاجة ولهذا يقول سارتر «الطبيعة تحت شكلها الأول هي المادة تنكشف بوصفها شمولاً سلبياً عن طريق وجود عضوي أو كائن حي يحاول أن يجد فيها وجوده. وابتداء من المجال الشامل.. Total تبحث الحاجة فيه عن إمكانيات إشباعها. إن عملية التشميل هي التي ستكشف في الشمول السلبي عن وجودها المادي الخاص

(٩٤) M. Warnock: the philos. of sarte P. 163 - 4.
(٩٥) Sartre: critique P. 166 - 7.
(٩٦) Ibid. P. 166.

بوصفها وفرة أو ندرة . . »[٩٧]. وعلى أساس ما يجده الكائن الحي في الطبيعة أو البيئة المحيطة فإنه ينظم الوسائل التي تساعده في تحقيق غاياته أو إشباع حاجاته وذلك بالطبع وفقاً لعملية التشميل التي تضع في اعتبارها المجال الذي تتم فيه. وهذا التنظيم في أكثر أشكال النشاط بساطة تقدمه الغاية نفسها، أعني أنه ليس إلا عملية تخارج للوظيفة فالشمول (الكائن الحي) هو الذي يحدد وسيلته عن طريق ما ينقصه أو ما يحتاج إليه.

ولهذا ترانا نتربص للفريسة في المكان الذي سوف نصطاد فيه في حالة القنص ولكنا نسعى ونبحث ونتحرك في حالة جني الثمار، أعني أن المرء يحقق وحدة المجال لكي يدرك بطريقة أفضل أعماق الموضوع الذي نبحث عنه [٩٨].

٤٢٠ - الكائن الحي إذن يبحث عن وجوده في الطبيعة ومعنى ذلك أن الطبيعة تتخذ مظهر الكائن الحي على اعتبار أنها تشتمل على العناصر الرئيسية في وجوده والتي يسعى إلى الوصول إليها. لكن الكائن الحي بدوره يتحول إلى كائن مادي خالص طالما أنه يسعى إلى الوصول إلى العناصر الحيوية في حياته خارجه: «في نفس الوقت الذي تظهر فيه الطبيعة عن طريق توسط الحاجة بوصفها كائناً حياً كاذباً فإن الكائن الحي يتخارج فيها بوصفه مادية خالصة. فالمادة الموجودة في الخارج ترد الكائن إلى الوضع غير العضوي بمقدار ما يُحوِّل هو هذه المادة إلى شمول»[٩٩].

وهكذا شرح لنا سارتر كيف تتم العملية الجدلية بين الكائن الحي والعالم الخارجي على المستوى البيولوجي «هذا التبديل الذي يعارض الشيء البشري . . La chose humaine بالإنسان الشيء . . Homme - chose سوف نجده من جديد في جميع مستويات التجربة الجدلية[١٠٠]. فهي نفس

---

(٩٧) Ibid, P. 167...
(٩٨) Sartre: critique ; p. 174.
(٩٩) Ibid, P. 167.
(١٠٠) Ibid, P. 174.

العملية التي تتم فيها بين الإنسان والمادة بصفة عامة حيث نجد الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر مادياً على المادة من جهة وحتى يغير من حياته من جهة أخرى - ولولا هذا التبادل المستمر بين الإنسان والمادة لما كان في وسعنا أن نتحدث عن مستقبل للإنسان أو للمادة ولهذا فإن سارتر يقول لنا «إن البشر أشياء بمقدار ما تكون الأشياء بشراً»(١٠١). فكل نشاط بشري في العالم يتضمن تغيراً متبادلاً - الشخص يضفي معنى إنسانياً أو دلالة بشرية على الشيء لكن فعله من ناحية أخرى على أنه يتحقق موضوعياً في العالم المادي فهو على الأقل في جانب منه يتشيأ أو هو يتحول إلى شيء فهو مصنوع في الوجود(١٠٢).

٤٢١ - معنى ذلك أن الإنسان (والكائن الحي عموماً) إنما يبحث عن وجوده خارج ذاته في العالم الخارجي ومن خلال ذلك نفسه فإننا نستطيع أن نقول إن وضعه يكون في خطر داخل العالم: «فالكون يخبىء له إمكانية هلاكه أو لا وجوده. . Non - être».

والعكس، لكي يجد وجوده في الطبيعة أو لكي يحمي نفسه من الدمار فإن هذا الكائن الحي أو ما يسميه سارتر أحياناً بالشمول العضوي. La totalité. Organique عليه أن يجعل نفسه مادة عاطلة. Inerte. فهو من حيث أنه جهاز آلي ميكانيكي يستطيع أن يعدل من البيئة المادية التي تحيط به. «إن إنسان الحاجة هو شمول عضوي يعمل من نفسه على الدوام أداة خاصة في وسط التخارج فهذا الشمول العضوي يؤثر في الأجسام العاطلة من خلال توسط جسم عاطل»(١٠٣)، ومن هنا فإننا نستطيع القول بأن الجسم الحي الذي يستخدم قصوره الذاتي في قهر القصور الذاتي للأشياء(١٠٤).

٤٢٢ - ولا شك أن الحاجة ترتبط بالفرد الذي يرتبط بدوره بالمجتمع الذي يوجد فيه وبالظروف المادية التي يجد نفسه فيها. ومن هنا فإننا نجد على

(١٠١) Sartre: critique ; p. 247.
(١٠٢) Hazel E. Barnes: introduction.. etd P. X IV.
(١٠٣) Sartre: critique ; p.167.
(١٠٤) Ibid.

سبيل المثال أن «عمال التراحيل» ـ عمال اليومية الزراعية في جنوبي ايطاليا يعيشون بصفة مستمرة في بطالة مقنعة أو هم على الأقل في نصف بطالة لا يأكلون سوى مرة واحدة في اليوم وأحياناً مرة واحدة كل يومين، ها هنا نجد أن الجوع بوصفه حاجة يختفي أو هو لا يظهر اللهم إلا إذا كان من المستحيل تناول وجبة كل يوم أو كل يومين ولا يعني ذلك أنه غير موجود بل إنه أصبح جوانياً أصبح بنية داخلية بوصفه مرضاً مزمناً، فها هنا لم تعد الحاجة الخاصة هي هذا السلب العنيف الذي يتم إنجازه بواسطة البراكسيس.. ولكنها انتقلت إلى عمومية الجسم على أنها كيان ثابت.. Exis[١٠٥]. وعلى أنها نقص عاطل ومعمم يحاول الكائن الحي بأسره أن يتكيف معه وهو ينحط عن رتبته وينقص من نشاطه لكي يهيء نفسه للتقليل من متطلباته[١٠٦].

٤٢٣ ـ لكن الحديث عن الحاجات البيولوجية لا يعني أنها هي وحدها ما يقصدها سارتر بالحاجة فلا شك أن الحاجة في جانب كبير منها هي العناصر التي تساعد الإنسان على البقاء. ولكنها إلى جانب ذلك تمثل تلك الأشياء اللازمة لإشباع حياة الناس إذا هم تجاوزوا نطاق مشكلة مجرد وجودهم[١٠٧].

وإذا كان سارتر في كتابه الأول «الوجود والعدم» قد حدثنا عن «إنسان القلق» فإنه هنا يحدثنا عن «إنسان الحاجة» وقد لا يكون هناك اختلاف جذري بين النظرتين اللهم إلا أن سارتر قد أدخل تعديلاً واحداً هاماً أدى إلى وضع البنية الوجودية كلها في ضوء جديد: ففي «الوجود والعدم» كنا نجد أن الوعي الذي هو الحرية يتعرف على نفسه من خلال القلق وربما أمكن القول بصورة أساسية أنه يخبر ذاته بوصفها رغبة وأما في «نقد العقل الجدلي» فإن سارتر يذهب إلى أن البنية الوجودية الأساسية للإنسان هي الحاجة وقد يبدو استبدال الحال بالقلق هذا تافهاً وبسيطاً لكن نتائجه في

---

(١٠٥) Sartre: critique .. p. 178.
(١٠٦) Ibid.
(١٠٧) Hazel H.Barnes: introduction to Sarter's problem of method.

الواقع عامة ونافذة، فالرغبة توحي بإمكان حركة غير مقيدة وهي إمكانية الحرية التي لها حرية الحركة ولها أن تغير موضوع رغبتها أنى شاءت وكيفما أرادت أما الحاجة فهي تجلب لنا شيئاً من الخارج هو الضرورة التي لا يستطيع الإنسان أن يفلت منها مهما غير من استجابته لها، ويخبرنا سارتر أن الحاجة ذاتها ترتبط بالندرة فليس هناك ما يكفي من أشكال المادة لإشباع متطلبات الحاجة(١٠٨).

٤٢٤ - المادة هي إذن بأشكالها المختلفة وسيلتنا لإشباع حاجاتنا. والحق أن المادة تقوم فيما يرى سارتر بدور أساسي في حياة البشر فهي التي تعمل على توحيدهم وتبرز لنا من خلال هذا التوحيد تشتتهم نفسه: «إذ لو صحّ وكانت المادة تحقق أول اتحاد للبشر، فإنه ينبغي أن يكون ذلك بمقدار ما يحاول الإنسان بالفعل أن يوحدها، وبمقدار ما تحمل هي خاتم هذه الوحدة وبعبارة أخرى فإن وحدة البشر عن طريق المادة تخفي تشتتاً يشترط تشميل الكائنات الحية التي لا يستطيع تشتتها أن يخفي ارتباطاتها الجوانية العميقة.

فالمادة تمثل إذن الشرط المادي للتاريخية، أعني أن يكون للشيء تاريخ. وهي في نفس الوقت ما يمكن أن نسميه بالمحرك السلبي للتاريخ..»(١٠٩).

ومن المهم أن نلاحظ أن علاقة الأفراد بالبيئة المادية المحيطة تتجلى في هذا التاريخ تحت شكل خاص وعرضي هو الندرة.. La rareté وهكذا وعلى جميع مستويات المادية المعمولة والتي أصبحت اجتماعية سوف نجد عند أساس كل من أفعالها السلبية البنية الأصلية للندرة بوصفها وحدة أولى آتية إلى المادة بواسطة البشر وتعود إلى البشر من خلال المادة (١١٠).

٤٢٥ - ويذهب سارتر إلى أن واقعة الندرة في العالم واقعة عرضية إذ لا شك أنه من الممكن منطقياً أن يتصور المرء عالماً يخلو من الندرة وأن يتصور كائنات عضوية أخرى في عالم آخر لا يكون ارتباطها بالبيئة أو بالوسط الذي

---

(١٠٨) Sartre: critique .., p. 220

(١٠٩) Ibid, P. 201.

(١١٠) Ibid, P. 201.

تعيش فيـه هو ارتبـاط الندرة حتى مـع عجزنـا عن أن نتخيـل كيف يمكن أن يكون الشكل الذي يتخذه الوجود في هذه الحالة(١١١).

وعلى الرغم من أن ظاهرة الندرة كلية وعامة بـالنسبة لـلإنسان من حيث أنها الـرابطة التي تـربط البشر بـالبيئة المـادية من حـولهم - إلا أنها تتغير وفقاً للحـظات التاريخيـة المختلفة وتبعـاً للمنـاطق التي نـدرسهـا. وبعض أسبـاب هـذا التغير تـاريخية كـزيادة السكـان أو التخلف الحضاري. . الـخ، ومن ثم فهي أسباب نعقلها داخل التاريخ نفسه على حين أن بعضهـا الآخر جغـرافية مثل: المناخ وثروة الأرض وحالة التربة. . . الخ. ولكن يبقى بعـد ذلك كله أن ثلاثة أرباع سكان الكرة الأرضية سيئو التغذية بعد أن انقضى من التاريخ آلاف من السنـين. وهكذا فـإنه عـلى الرغم من عـرضية النـدرة فإنها عـلاقة بشرية أساسية (سواء مع الطبيعة أو مع البشر).

وبهـذا المعنى نستـطيـع أن نقـول إنها هي التي تجعـل منـا هؤلاء الأفـراد المعينين الذين يصنعون هذا التاريخ المعين والذين يعـرفون أنفسهم عـلى أنهم بشر(١١٢).

والواقع أنه لا شيء كان يمكن أن يمنع من أن تكون المنتجات الضرورية التي يحتاج إليها الكائن الحي موجودة بحيث لا ينضب لها معين قط. لكن ما كان يمكن أن يختفي في هذه الحالة هو طابعنا نحن كبشر. أعني هـذا الطابـع التاريخي الذي نوجد نحن عليـه الآن. وهكذا ينتقـل بنا سـارتر من عـرضية الندرة إلى ضرورتها إذ «ينبغي على البشر اليوم أن يتعرفوا داخل هذه العرضية الأساسية على الضرورة، التي ظلت طـوال آلاف السنين ولا تـزال حتى يومنـا هذا تجعلهم على ما هم عليه. وأن النـدرة التي نجعلها بيئـة نعيش فيها عـلى أساس عرضية أصلية: وفي استطاعة المرء أن يرى في ذلـك ضرورة العـرضية وعرضية الضرورة»(١١٣).

٤٢٦ - لا بـد لنا عنـد هذه النقـطة أن نحاول أن نفهم طبيعـة عـلاقـة

(١١١) Sartre: critique ., p. 201.
(١١٢) Ibid, P. 201. - 202.
(١١٣) Ibid.

المجال المادي بكثير من الأفعال السلبية التقبلية. . Passive وهي الأفعال التي تمارس بواسطتها المادة قوة ونفوذاً وسطوة على الناس وذلك بأن تردَّ اليهم البراكسيس الذي وضعوه فيها،والذي كان يمثل خاتمهم عليها، ولكنه رغم أنه سرق منهم يرتد إليهم بوصفه غائية مضادة. . Contre - Finalité، أعني بوصفه غاية تناقض غايات الإنسان، فإذا ما عرفنا أن هذا المجال المادي لا يعني الطبيعة فحسب إنما هو ينسحب كذلك على الوسط الاجتماعي وعلى البشر. . . وأفعالهم، استطعنا أن نفهم في سهولة ويسر كيف أن نضال الإنسان ليس ضد الطبيعة فقط وإنما هو صراع ضد البيئة الاجتماعية، وضد غيره من البشر الذين يجدون بدورهم أن براكسيسهم قد تحول ضدهم إذ أصبح يقاوم البراكسيس. . Antipraxis وهذا الاغتراب الأول أساسي وأصلي، ولهذا تجده معبراً عنه في صور أخرى كثيرة من صور الاغتراب(١١٤)

وسواء أكانت العلاقة التي نتحدث عنها بين الإنسان والإنسان أو بين الإنسان والطبيعة، فإن العلاقة الأساسية في التاريخ البشري هي النُدرة ـ أو إن شئنا الدقة هي علاقة الحاجة ـ الندرة المتبادلة: إنها التعين العرضي لعلاقاتنا بالمادية. . Matérialité والندرة في العالم المادي تكونها الحاجة وهذا الجدل يمكن أن يُرى ابتداء من الندرة لا من الحاجة (أي أننا إذا ما بدأنا من الندرة لا من الحاجة يمكن أيضاً أن نرى مثل هذا الجدل) فنحن في استطاعتنا أن نبدأ من الجانب الآخر من الدائرة إن صح التعبير. «والندرة بوصفها علاقة معاشة لكثرة عملية مع المادية المحيطة هي أساس التاريخ البشري»(١١٥).

غير أن سارتر يسارع ويسوق في الحال تحفظين سريعين على هذه القضية: التحفظ الأول هو أن الندرة لا تؤسس إمكانية كل تاريخ إذ ليست لدينا الوسائل التي تمكننا من أن نعرف ماذا يحدث لكائنات أخرى في كواكب أخرى أو بالنسبة لأحفادنا في الحالة التي تستطيع التحولات الفنية والاجتماعية

---

(١١٤) Sartre: critique ., p. 202.

(١١٥) Ibid.

أن تحطم إطار الندرة،ففي هذه الحالة قد يظهر تاريخ آخر يقوم على أساس آخر مع قوى محركة أخرى ومع مشروعات داخلية أخرى.

والتحفظ الثاني: هو أن الندرة تؤسس إمكانية التاريخ البشري فقط لا واقعه، وبعبارة أخرى فإنها تجعل التاريخ ممكناً ونحن في حاجة إلى عوامل أخرى لكي تنتجه، وسارتر يقصر الندرة بهذا الشكل لكي تكون على أساس إمكان تاريخنا وليس واقعه العيني؛ فهناك عوامل أخرى ضرورية لإنتاج التاريخ والسبب هو أن هناك مجتمعات أخرى متخلفة تعاني بمعنى ما أكثر من غيرها من القحط والعوز الموسميين ومع ذلك يصنفها علماء الأجناس في فئة المجتمعات التي لا تاريخ لها، أعني أنها مجتمعات مبنية على التكرار.. Repetition: «فإنه ليس هناك أي خلف منطقي (أعني جدلي) أن ندرك أرضاً بلا تاريخ حيث تبقى جماعات بشرية قائمة على دورة التكرار، منتجة حياة، بوسائل فنية وبأدوات بدائية ويجهل بعضها بعضاً جهلاً تاماً»(١١٦).

وحين يقول لنا سارتر أن الندرة هي محرك التاريخ فإننا ينبغي أن نفهم هذه العبارة فهماً دقيقاً إذ الواقع أننا لو أردنا الدقة لقلنا أنه ليست الندرة هي التي تحرك التاريخ وإنما الندرة من حيث هي توتر حقيقي واقعي ودائم بين الإنسان وبيئته وبين البشر أنفسهم بعضهم وبعض،وهذا هو الدرس الحقيقي الذي نستفيده من تحليلنا للجدل كما يقول سارتر «الشيء الوحيد الذي يمكن أن نستنتجه من أي جدل هو أن الندرة ليست في حد ذاتها كافية لكي تدفعنا أو تحثنا على التطور التاريخي وإنما الندرة بوصفها توتراً واقعياً ودائماً بين الإنسان والبيئة وبين الناس بعضهم وبعض»(١١٧).

٤٢٧ ـ والواقع أن الندرة في نظر سارتر تمثل في آن معاً وسطاً اجتماعياً وعلاقة فردية بالعالم فهي تحدد العالم بأسره أمام كل منا على أنه يوجد بوصفه موضوعاً للاستهلاك؛ وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن الندرة تُوحد الناس أو توجد الكثرة البشرية العينية الموجودة في العالم لكننا يجب ألا ننسى أن هذه

(١١٦) Sartre: critique: P. 203.
(١١٧) Ibid, P. 204.

الوحدة وحدة سلبية. . Unité négative طالما أنها نابعة أصلاً من المادة من حيث هي لها إنسانية. . Inhumaine أعني من حيث أن وجود الإنسان كإنسان ليس ممكناً بدون صراع على هذه الأرض. إن استخدام موضوع ما هنا والآن يمنع استخدامه هناك وفي أحيان أخرى (أي أنه يغلق حقل الممكنات).

وهكذا نجد أن استهلاك الموضوع بواسطة الآخرين يمنعني من فرصة أن أجده وأن أستهلكه بنفس الطريقة ومعنى ذلك أن الندرة تجعل استحالة التواجد بين الناس أو التعايش أو الوجود معاً. . Co - existence واقعة عينية موجودة، ومن هنا تظهر الموجودات البشرية تحت سطوة الندرة بوصفهم زيادة أو فائضاً. . excès وبوصفهم مستهلكين مقبلين وعلى أنهم على أقل تقدير - لا ضرورة لهم وعلى أنهم بصفة أساسية تهديد ومن ثم يوضع الإنسان في وجوده موضع التساؤل، فكل واحد هو واحد وكثير أيضاً وكل واحد ينظر إلى الآخر على أنه إمكانية بسيطة لاستهلاك موضوع ما يحتاج هو إليه، وباختصار يكتشف أنه إمكانية مادية لتلاشيه فكل إنسان يوجد بوصفه لا إنساني. . In humain بوصفه نوعاً غريباً بوصفه آخر غيري.

وهذا لا يعني بالضرورة أن يكون الصراع معاشاً بالفعل تحت شكل الصراع من أجل الحياة، ولكنه يعني فحسب أن الوجود البسيط لكل واحد منا تجدده الندرة بوصفه مخاطرة مستمرة لانعدام الوجود بالنسبة للآخرين وبالنسبة للكل: فالآخر هو مخاطرة بالنسبة لي بقدر ما أنا مخاطرة بالنسبة له: «أي أنني لا أكتشف هذه المخاطرة المستمرة للانعدام. . Aneantissement لي أنا نفسي وللكل عند الآخرين فحسب، لكني أكتشف أنني أنا نفسي أيضاً هذه المخاطرة من حيث إنني آخر، أعني من حيث إنني أتحد مع الآخرين بوصفي متجاوزاً أو زيادة ممكنة بواسطة الواقع المادي للبيئة»[(١١٨)].

٤٢٨ - والناس لا يلتهمون العالم المادي اللاعضوي فحسب ولكنهم

---

(١١٨) Sartre: critique. P. 206.

كذلك يُدمر بعضهم بعضاً كما أنهم يستهلكون الحيوانات أيضاً. ومن هنا فإن كل فرد يوصف بأنه خطر على الآخرين أو بعبارة أخرى كل واحد هو بالنسبة للآخرين جميعاً إنسان لا إنساني، كما أنه بدوره ينظر إلى الآخرين جميعاً على أنهم لا إنسانيون أوْ لا بشريون ويعامل الآخرين فعلاً بغير إنسانية. غير أن سارتر يحذرنا من اساءة فهم هذه الخاصية: إن خاصية اللابشرية أو اللاإنسانية.. Inhumanite التي ينسبها سارتر للإنسان لا تعني قط أنه يذهب إلى أن هناك طبيعة بشرية للإنسان: «ينبغي أن نفهم هذه الملاحظات في معناها الحقيقي، أعني في المنظور الذي يعني أنه لا توجد طبيعة بشرية، أن لا إنسانية الإنسان لا تأتي من طبيعته، وهي لا تستبعد إنسانيته إذ أنه لا يمكن أن يفهم إلا من خلالها.. لكن اللاإنسانية إنما تعني ارتباط البشر فيما بينهم أو علاقة بين بعضهم وبعض ولا يمكن أن تكون غير ذلك»(١١٩).

ولا شك أنه في استطاعة المرء أن يكون قاسياً قسوة لا حد لها مع هذا الحيوان أو ذاك لكنه باسم العلاقات البشرية فإن هذه القسوة تُدان، وباسم العقل البشري تعاقب. إن الإنسان هو ذلك النوع من أكلة اللحوم الذي استطاع أن يعمل على ترويض الحيوانات بمئات الألوف وأن يربيها لكي يستخدم قوتها في العمل وهو الذي دمر حيوانات أخرى كثيرة إما لأسباب صحية أو لحماية نفسه أو بطريقة عفوية في الألعاب: فمن ذا الذي يصدق أن ذلك النوع الكاسر المتوحش ذلك النوع الإنساني قد وضع قيماً بالنسبة لعلاقته بالحيوانات الأليفة والمستأنسة وأنه باسم العقل البشري يعاقب الإنسان على قسوته للحيوان..؟

وربما كانت الفكرة عن رقته وعطفه على الحيوان قد وضعت بغرض الرمزية المبسطة. وهكذا نجد أن العلاقات البشرية (سواء أكانت إيجابية أم سلبية) هي تبادلية وهذا يعني أن أي براكسيس بشري من أجل إتمام مشروعه

---

(١١٩) Sartre: critique,P. 206 - 207.

يتعرف على براكسيس الآخر(١٢٠).

٤٢٩ ـ ومهما تحورت التبادلية أو تعدلت بواسطة الندرة فإن الآخر يُنظر إليه دائماً على أنه زائد أو فائض وبالتالي على أنه ضد الإنسان أو إنسان مضاد. . Contre - homme أو أنه مقاوم للإنسان. . Anti - homme أي على أنه نوع آخر نوع غريب أعني أنه يحمل لنا التهديد بالموت وذلك هو ازدواجنا الشيطاني «والواقع أنه لا شيء: لا الحيوانات المفترسة ولا الميكروبات يكن أن تكون أكثر رعباً للإنسان من ذلك النوع العاقل آكلي اللحوم القاسي الذي يستطيع أن يفهم وأن يعرقل ويعطل العقل البشري والذي لا بد أن تكون غايته هي بالضبط تدمير الإنسان: هذا النوع كما هو واضح ـ هو نوعنا نحن الذي يدركه كل إنسان عند الآخرين في وسط الندرة»(١٢١). وهكذا يقيم سارتر الأخلاق على أساس الشر الجذري الكامن في الفعل البشري، فالندرة تكشف لنا عن خطر الموت الذي يغطي العلاقات البشرية المتبادلة أو هو يكشف لنا عن الاستحالة بالنسبة لهؤلاء البشر المرتبطين بروابط متبادلة أن يبقوا جميعاً فوق التربة التي تحملهم وتغذيهم. وهذه الاستحالة ليست خاصية ذاتية للأفراد بل على العكس تماماً إن الندرة تجعل كل واحد خطراً على الآخرين بطريق موضوعي وهي تجعل الوجود العيني لكل واحد في خطر مع وجود الآخر. وهكذا يكون الإنسان بطريقة موضوعية مؤسساً بوصفه لا إنسانياً وهذه اللاإنسانية تترجم في البراكسيس من خلال إدراك الشر على أنه بنية الآخر كما يعرف أن العنف Violence هو بنية الفعل البشري تحت سيادة الندرة. والعنف يقدم نفسه باستمرار من أجل العنف المضاد. . Contre Violence أعني من أجل الرد على عنف الآخرين. وعنف الآخرين هذا ليس واقعاً موضوعياً إلا من حيث إنه موجود عند الكل بوصفه محركاً كلياً للعنف المضاد. صحيح أن العنف والعنف المضاد من الأمور العرضية لكنها في الواقع مثل على ضرورة العرضية فهي ضرورات

---

(١٢٠) Ibid, P. 207...
(١٢١) Sartre: critique ., p. 208.

عرضية والنتيجة القاطعة هي أن أي محاولة لتدمير هذه اللاإنسانية ليست إلا تلك المحاولة التي فيها وأنا أدمّر في الخصم لا إنسانية الإنسان المضاد أستطيع فحسب أن أدمر فيه إنسانية الإنسان، وأن أحقق في داخلي لا إنسانيته، وسواء قتلتُ أم عذبت أم استعبدت فإن هدفي هو أن ألغي أو أن أبطل حريته: تلك القوة الغريبة بوصفها قوة معادية أعني بوصفها تلك القوة التي تريد أن تدفعني خارج الحقل العملي تريد أن تجعل مني إنساناً لا فائدة منه ولا غناء فيه إنساناً زائداً.. De trop محكوماً عليه بالموت[١٢٢].

٤٣٠ ـ وطالما بقيت النُدرة هي قدرنا فسوف يظل البشر بغير علاج.

والنُدرة بوصفها سلباً للإنسان في الإنسان بواسطة المادة مبدأ المعقولية الجدلية فالإنسان يرى أفعاله مسروقة منه ومشوهة بواسطة العالم الذي يسجل نفسه فيه.. والندرة أساسية لفهم التاريخ وإن كانت تظل على كل حال عرضية.. والاغتراب في صورتيه الأوليتين: التحول إلى الآخر.. Altération والتموضع.. Objectivation هو ضرورة أولية فالمادة التي يتم فيها العمل تحمل خاتم الإنسان فهي تموضعه، ولكن المادة بعد ذلك أيضاً تغترب في ذاتها الفعل الذي عمل العمل فيها لا بوصفه قوة بطريقة خالصة ولا بوصفه قصوراً ذاتياً وإنما من خلال قصوره الذاتي تتحول إلى كل واحد قوة عمل الآخر[١٢٣].

---

(١٢٢) Ibid, P. 209.

(١٢٣) Sartre: critique ., p. 224.

الفصل الثالث

الأشكال الاجتماعية

«سوف أكتفي
بأن أطرح هذا التناقض الجديد:
الجدل هو قانون التشميل
الذي يعمل على أن تكون
هناك تجمعات معينة،
ومجتمعات معينة، وتاريخ
معين، أعني واقعيات، ومع ذلك فإن هذا
الجدل نفسه ينبغي أن يُغزل وأن
يُنسج بواسطة ملايين من الأفعال الفردية».

Sartre: Cririque, p. 131

أولاً: التجمع Le collectif[1]

٤٣١ - نصل الان إلى صورة من صور العلاقات الاجتماعية أو الموضوعات الاجتماعية على حد تعبير سارتر - التي تعتبر بنيتها الأساسية مكوّنات للحقل العاطل عملياً . . Pratico - inerte : «وأنا أطلق اسم الموضوعات الاجتماعية على الموضوعات ذات البنية الاجتماعية والتي بما هي كذلك ينبغي أن يدرسها علم الاجتماع»[2]. ويرى سارتر أن هذه الموضوعات موجودات مادية وهي منتجات العمل البشري الاجتماعي .

وإذاكان الفردلا يمكن أن يعرف إلا بما يفعله فحسب فكذلك التجمع لا يُعرف من حيث وجوده إلا بمقدار ما يتحول كل براكسيس إلى كيان ثابت . . Exis لكن ذلك لا يعني أن مجموعة البراكسيس التي تتحول إلى كيان ثابت وتُشكل مجال العاطل عملياً، وتُشكل بالتالي ذلك اللون من ألوان الأشكال الاجتماعية التي يسميه سارتر بالتجمع، هو نمط ثابت لا يتغير. إن سارتر يرى أن الجماعة هي مشروع في حركة مستمرة نحو التكامل وإحدى الصور التي تسبق تشكيل الجماعة هي هذه الصورة التي نتحدث عنها وهي التجميع . لكن ذلك ينبغي أن يفهم فهماً جدلياً فليست هناك حركة تقدمية مستمرة تسير من البراكسيس الفردي إلى التجمع ثم إلى الجماعة، بمعنى أن كل تجمع لا بد أن ينتهي بتكوين الجماعة، وتؤدي الجماعة إلى تكوين

(١) سوف أجعل ترجمة مصطلحات هذا القسم على النحو التالي :
التجميع . . Collection والتجمع . . Collectif والتجمعية . . Collectivité والجماعة . . Group والجمع . . Groupement والمجموعة . . Ensemble والحشد . . Rassemblement (راجع ذلك كله بالتفصيل في معجم المصطلحات في نهاية البحث).

(٢) Sartre critique ..; p. 306 - 307.

التاريخ بـل إن الحركـة عند سـارتر دائـرية بمعنى أن الجمـاعة يمكن جـداً أن تتحـول من جديـد إلى تجمع لا سيـما «وأن القصور الـذاتي هـو سمـة الفعـل البشري على جميع المستويات»[٣].

فإذا كان الفعل البشري يمكن أن يتجمـد ويتحول إلى مـادة عاطلة تتسم بالقصور الذاتي فليس ثمة ما يمنع من تحـول الجماعـة إلى تجمع مـرة أخرى: «إن الجماعات تحت ظروف معينة تموت قبل أن تنحل وتنفك وهـذا يعني أنها تصبح عظماً تتعظم وتتجمد.. S'ossifié وتعود إلى حالة التجمع الأولى»[٤]. فـإذا كـانت الجمـاعـة: «تتكـون بـوصفهـا سلباً للتجمـع الـذي ينتجهـا ويـدعمها..». فـإن هذا التجمـع يعاود الـظهور من جـديد: «عنـدما تنكـر مجموعة من الظروف التاريخية الجماعة بوصفها مشروعاً دون أن تصفها تحديداً أو تعيينـاً يمكن أن يميـز جمـاعـات تتجـه فيهـا السلبيـة إلى الاختفـاء والـزوال تماماً»[٥]. وسوف ندرس في هـذا القسم التجمع عـلى أن ندرس الجمـاعة في القسم التالي.

٤٣٢ ـ ما الذي يقصده سارتر على وجه الدقة «بالتجمع» بوصفـه صورة من صـور العلاقـات الاجتمـاعيـة..؟ ومـا هي خصـائص هـذا التجمـع أو السمات التي يتسم بها عن غيره من الأشكال الاجتماعية..؟.

«إني أطلق اسم التجمع.. Le collectif على العلاقة ذات المعنى المزدوج لموضوع مادي غير عضوي مصنوع من كثرة ما أو معمول من تعدد، ويجد فيه التجمع وحدة تخارجه وهذه العلاقة تحدد موضوعاً اجتماعياً»[٦]. وعلى الرغم من لغـة سارتـر المعقدة فـإن فكرتـه عن التجمع واضحـة فهو يعني بهـا ذلك الشكل الاجتماعي الـذي تكون فيـه مجموعـة من الأفراد المتعـددين الذين لا يرتبطون فيما بينهم إلا بعلاقة التخارج. أو أنها تجد وحدتها في هذا التخارج،

---

(٣) Sartre: critique, p. 307.
(٤) Ibid.
(٥) Ibid p. 307.
(٦) Ibid, p. 319.

فالأفراد في هـذا الشكل الاجتمـاعي هم «ذرات» منفصلة كل منهم يعيش في عالمه الخاص. والناس في عمليـة «التذرّي» هـذه. . Atomisation (أي حين يصبحون ذرات) فإنهم يصبحون أشبه بـالأدوات التي ترقـد جنباً إلى جنب في صندوق واحد، يمكن أن تستخدم كلها في تغيير العالم. لكنهـا هي نفسها غـير قـادرة على القيـام بشيء أو الشروع في عمـل ما «والتـذري هو الاسم الـذي يطلقه سارتر على الحالة البشريـة لانفصال الفـرد عن غيره من النـاس وتتجلى هذه الكثرة المتعددة أوضح ما يكون فيما يسميه بالتجمع»(٧).

٤٣٣ ـ وينبهنا سارتر إلى أنه هنا أيضاً يستخـدم نفس المصطلحـات التي استخدمها فيما سبق ولكنها الآن قد أصبحت غنية: «نحن نكتشف هنـا نفس الحـدود أو نفس المصطلحـات وقد أصبحت أكـثر ثراء من خـلال تشميلات جزئية أبعد، واشتراطات تبادلية أكثر فها هنا نجد أيضاً العنـاصر الآتيـة التي تتركب في صورة جديدة من صور المعقوليـة الجدليـة: نجد التبـادلية بـوصفها علاقات بشـرية أسـاسية، ونجـد انفصال الكـائنات الفـردية، ونجـد الحقل العملي التطبيقي بـأبعاده في الآخـرية. . Alterité ونجـد المادية اللاعضـوية بوصفها وجوداً خارج ذاته للإنسـان في الموضـوع العاطـل، وبوصفهـا وجوداً خارج ذاته للمادة العاطلة من حيث هي مـطلب للإنسـان(٨). ويتضح ذلـك حين نقول إن الخاصية الجوهرية للتجميع بوصفه شكلاً اجتماعيـاً خاصـاً هو أن الناس يوجدون فيه جنباً إلى جنب دون أي أحساس بالاجتماع أو بالرابطة الجمـاعية. . Comnunaté، فهم ليسـوا إلا مجمـوعـة من الأفـراد المنفصلين بـوصفهم وجـوداً خـارج ذاتـه. . être - horsde - soi أو بـوصفهم كـائنـات منعزلة ترتبط بعلاقـة التخارج. غـير أنه من الخـطأ أن نفسر وجـود الأفراد في هـذه العزلـة على أنـه وجود خـارج ذاته فحسب، أو أنهم يـرتبطون بـرابـطة التخارج إذ لا شك أن المادية الخارجية أو الحقـل العملي الـذي يوجـدون فيه يوحّدهم جميعاً من حيث إنهم يطلبـونه أو من حيث إنـه مجال عملهم وهكـذا

---

(٧) Warnock: Op. cit. P. 167.
(٨) Sartre: critique ·,P·308 - Laing and Cooper. op. cit. P. 121.

تكون هناك أيضاً رابطة جوانية.

ويقول سارتر في هذا المعنى إن العلاقات البنائية للفرد مع الأفراد الآخرين تبقى غير محدودة في ذاتها تماماً طالما أن المرء لم يحدد مجموعة الظروف المادية التي أقيمت على أساسها هذه العلاقة في منظور العملية التاريخية للتشميل. وفي هذا المعنى فإن التعارض بين هاتين الصيغتين الآتيتين «التبادلية بوصفها علاقة جوانية»، «والعزلة بوصفها علاقة تخارج» الذي يعني وجود توتر غير متميز في التعدد أو الكثرة هذا التعارض يجد نفسه متجاوزاً أو هو مرفوع أو منحل في نوع جديد من الارتباط هو ارتباط «الخارج- الداخل»، أو «العلاقة الجوانية ـ البرانية». ورفع هذا التعارض يتم بفعل حقل العاطل عملياً . . Pratico - inerte الذي يحول التناقض في وسط الآخر. . Le milieu إلى تسلسل. . Sérialité ولكي نفهم التجمع. . Le collectif فإنه ينبغي علينا أن نفهم أن هذا الموضوع المادي يحقق وحدة تداخل الأفراد من حيث هم موجودات في العالم خارج ذاته بمقدار ما يبني ارتباطهم بالكائنات الحية العملية وفقاً لقانون جديد هو قانون السلسة. . La règle de la sèrie[٩].

٤٣٤ ـ ولكي تكون هذه الأفكار واضحة فإن سارتر يسوق لنا مثلاً من أكثر الأمثلة بساطة وإلفاً في الحياة اليومية وهو مثال طابور «الأتوبيس». ها هو جمع. . Groupement من الأشخاص ينتظرون الأتوبيس في محطة «سان جرمان» أمام الكنيسة. وأنا أستخدم هنا كلمة الجمع. . Groupement بمعنى عادي فالمقصود أن هناك حشداً من الناس. . Rassemblement لا أعرف عن مصدره شيئاً. كل ما أعرفه هو أنهم مجموعة من الأفراد مختلفين من حيث السن والنوع. . Sexe والطبقة، والوسط الاجتماعي. . . الخ وهم يحققون في أمور الحياة اليومية البسيطة ارتباط العزلة وارتباط التبادلية والتوحيد عن طريق الخارجي (فالذي يوحد بينهم هو موضوع مادي خارجي هو الأتوبيس) وتلك كلها خصائص يتسم بها عادة السكان في المدن الكبيرة من حيث إنهم

(٩) Sartre: critique., P. 308.

يجدون أنفسهم متحدين بلا اندماج أو تكامل عن طريق العمل[١٠].

وينبغي علينا أن نلاحظ أننا هنا أمام كثرة متعددة من العزلات.. Solitudes: مجموعة كبيرة من الأشخاص يسلكون سلوكاً انعزالياً.. Solitaire (لاحظ أن العزلة نفسها سلوك إيجابي ومن هنا كانت علاقة) - فهؤلاء الأشخاص لا يهتم بعضهم ببعض ولا يوجه بعضهم لبعض كلمة واحدة وبصفة عامة لا يلحظ بعضهم بعضاً: أنهم يوجدون جنباً إلى جنب حول عمود الإشارات وعلى هذا المستوى أستطيع أن ألاحظ أن وحدتهم ليست وضعاً عاطلاً.. Statutinerte (أعني تخارجاً متبادلاً لكائنات حية) وإنما هي موجودة في واقعة معاشة.. En fait vécue داخل مشروع كل واحد منهم بوصفه بنية سلبية.. Négative وفي استطاعتنا أن نقول بطريقة إن العزلة التي يعيشها الأفراد بوصفها استحالة اتحاد الفرد مع الآخرين في شمول عضوي تكشف عن نفسها من خلال العزلة المعاشة كسلب مؤقت بواسطة كل ارتباط من الارتباطات التبادلية مع الآخرين[١١]: فهذا الرجل الذي يقف هناك ليس منعزلاً بجسمه فقط من حيث هو كذلك بل من واقعة أنه يدير ظهره لجاره الذي بدوره لم يلحظ ذلك قط أو الذي اكتشفه في حقله العملي بوصفه فرداً عاماً.. Individu general يحدده انتظار الأتوبيس (وسوف نعود إلى فكرة الفرد العام هذه بعد قليل). وهذا الموقف الذي يجهل فيه الأفراد بعضهم بعضاً إنما يأتي من انتمائهم الفعلي إلى جماعات أخرى (فلان هذا الذي يقف أمامي ما كاد ينهض من نومه ويغادر مسكنه تواً. ومن ثم فهو لا يزال مرتبطاً بأطفاله الذين هم مرضى... الخ. وفلان الذي يقف ورائي يذهب إلى مكتبه وهو قد تعهد شفهياً أن يشترك مع رئيسه في عمل معين ذلك الرئيس الذي يتحدث من حلقه.. الخ) هم إذن كثرة من الأفراد المنعزلين فأنا لا علاقة لي بك وأنت لا علاقة لك بي.. الخ إنه السلب المؤقت بواسطة علاقات التبادل الممكنة لكل واحد. وهذه الكثرة من

---

(١٠) Ibid.

(١١) Sartre: critique, P. 309.

الانفصالات تشكل الجانب السالب من تكامل كل فرد مع جماعته الخاصة المنفصلة. فالطابور طويل وكل واحد فيه يعيش عالمه: هذه ربة منزل تذهب لشراء حاجياتها من السوق وهذا موظف في بنك، وتلك فتاة في عجلة في طريقها إلى عملها وأخرى طالبة في الجامعة ولا يزال في الوقت متسع إذ تبدأ محاضراتها متأخرة بعض الشيء وهذا رجل مستغرق تماماً في قراءة الصحيفة... الخ. والأعضاء الآخرون في الطابور هم كثيرون في عالمهم الخاص أو كل واحد منهم في عالم مستقل يعيش فيه(١٢). أمّا علاقتهم الحالية فهم يعيشونها مع كل واحد آخر بوصفهم أعضاء في الطابور فقط بطريقة سلبية أعني لا يهتم أحدهم قط بالآخر اللهم إلا بوصفه رقماً في تسلسل كمي، أنهم ينكرون بالتبادل أي رابطة بين العالم الداخلي أو الباطني لكل واحد فيهم، وسلوك كل فرد منهم يفصح ويعبر تماماً عن العزلة الخاصة لكل واحد منهم بوصفها السلبي المتخارج لأية تبادلية: لا أحد يساعد أحداً فكل واحد لأجل ذاته كل واحد لنفسه فقط(١٣).

٤٣٥ - والواقع أن هذه الألوان من العزلة هي الناتج الاجتماعي

(١٢) من الممكن النظر إلى المسألة من زاوية أخرى هي زاوية الربط بين العزلة وبين المدن الكبرى فعندنا لو وجد طابور كهذا لن يكون كل فرد فيه منعزلاً إلى الحد الذي يصوره سارتر بل إن الأفراد يدخلون تواً في محادثات وتعليقات وربما «خناقات» ولكن المهم أن العزلة التي تجعل كل فرد غير مهتم بالآخر وغير شاعر به، غير موجودة. والسبب في هذا هو أن مجتمع المدينة عندنا ليس «مدنياً» بالمعنى الكامل بل فيه آثار «ريفية» تجعل الانعزال التام في حالة أي تجمع أمراً مستحيلاً.

وقد يبدو أن المثل الذي يضربه سارتر لا ينطبق عندنا حيث يتفكك طابور الأتوبيس وينفرط عقده بل وينعدم وجوده تماماً لكني أعتقد أن خصائص التجمع التي يسوقها سارتر تنطبق عندنا بأكثر من أي مكان آخر فالحشد الذي يلتف حول الأتوبيس حتى يكاد يحجبه يحكمه فعلاً عالم الندرة «ندرة المقاعد» ولهذا فإن كل فرد في هذا الحشد ينظر إلى الآخر على أنه «زائد» «وخطر» بل «وعدو».. الخ وتبدو العزلة واضحة في هذا الحشد الذي لا يرتبط إلا بعلاقة خارجية هي الصعود إلى الأتوبيس قبل الآخر فكل واحد بمفرده تماماً ويعمل لأجل ذاته فحسب ولا يساعد أحداً.

(١٣) Sartre: critique; p. 309

الحقيقي للمدن الكبرى ولهذا كانت المدينة حاضرة بالنسبة لكل عضو من أعضاء الطابور الذي ينتظر الأتوبيس بوصفها إمكانية التغير المتبادل بين الناس. المدينة هي هناك بالفعل في الصباح بوصفها هذا المطلب أو ذاك أو كشيء أستطيع أن أستخدمه أو وسطاً يمكن أن أوجه فيه وهي تعكس عزلتي مع ملايين من أوجه العزلة لكل الناس الذين لستُ في علاقة معهم. ولنضف إلى ذلك أن نمط الحياة يثير عند كل فرد ألواناً من سلوك العزلة (وعلى سبيل المثال فإن الفرد لكي يعزل نفسه عن طريق صحيفة من الصحف فإنه بذلك إنما يستخدم التجمع القومي ويستفيد منه) وهكذا فإن العزلة مشروع. . Projet وهي بما هي كذلك نسبية أعني بالنسبة لهؤلاء الأفراد المعينين وفي مثل هذه اللحظة المعينة ولذلك كانت هناك أنواع كثيرة من العزلة: فهناك العزلة في لحظات مختلفة وفي أضواء مختلفة ـ عزلة معاشة ـ سلوك العزلة، عزلة مفروضة عليَّ عزلة بوصفها وضعاً اجتماعياً للفرد، عزلة بوصفها تخارجاً للجماعات وهي تشترط تخارج الأفراد: «. . وجميع هذا الأشكال وجميع التعارضات إنما توجد في آن واحد في الجماعة الصغيرة التي نتحدث عنها من حيث إن العزلة والسلوك الانعزالي هما السلوك أو التصرف التاريخي والاجتماعي للإنسان وسط حشد من الناس»(١٤). أي أن العزلة هي الخاصة الجوهرية الأولى التي يتصف بها التسلسل الذي هو خاصة التجمع.

٤٣٦ ـ إذا كانت الخاصية الأولى للتسلسل هي العزلة التي يعيش فيها كل فرد في السلسلة فإن الخاصية الثانية هي بما يمكن أن نسميه «هوية الآخرية». . Identité de l'alterité ونحن نقصد بها أن هذه المجموعة من الأفراد المنفصلين ليسوا منفصلين فحسب ولكنهم أيضاً متحدون في انفصالهم فكل واحد من أعضاء هذا الطابور الطويل المختلفون سناً وجنساً ومهنة ووظيفة. . . الخ يتحدون في النهاية في أن لهم غاية خارجية مشتركة، لهم هدف مقبل مشترك هو الأتوبيس أو بدقة أكثر الصعود إلى الأتوبيس. وهم بما أنهم كذلك فإن كل عضو من أعضاء الطابور يكون هو نفسه العضو الآخر

---

(١٤) Sartre: critique ., p. 310.

فكل واحد من هؤلاء الأعضاء يشبه الآخر تماماً أو هو نفسه، هذا الآخر من حيث أن التسلسل هنا هو تسلسل رقمي تماماً وبالتالي فإن الرقم الأول شأنه شأن الرقم الأخير في السلسلة أو ما قبل الأخير منهم هو نفسه الآخر(١٥).

وهكذا نصل إلى الخاصية الثالثة للتجمع: فإذا كان كل عضو من أعضاء الطابور هو نفسه العضو الآخر فإنه يمكن أن يحل محله، فالعضو الأول يمكن أن يكون هو نفسه العضو الأخير، والعضو الأخير يمكن أن يكون الأول أو الثاني أو الثالث... الخ. إذن هناك إمكانية التبادل والتغيير المشترك بين أعضاء الطابور.

والواقع أن الموضوع المادي الخارجي أو الهدف الخارجي «الأتوبيس» هو الذي يحدد هذا الترتيب التسلسلي طالما أنه قد لا تكون هناك مقاعد أو أماكن لجميع المنتظرين. ومن ثم فسوف يصبح كل واحد من أعضاء الطابور زائداً.. De trop.

ولما كان من المستحيل أن نحدد من هو الشخص الزائد بناء على خصائص ذاتية داخلية في الفرد.. Intrinsèque فإنه لا مناص من أن يقبل كل عضو من أعضاء هذا التجمع دوره بوصفه ما يطلق عليه سارتر اسم «الفرد العام.. Individu général» أعني أنه فرد ليس له أية خواص نوعية وهو فرد شأنه شأن غيره من الأفراد هو «فرد عام» يمكن أن يكون الأول والأخير أو التاسع أو العاشر... الخ. وما دام هناك عدد كبير من الأفراد من هذا النوع فإن كل واحد منهم في هذه الحالة يمكن تبادله مع الآخر وهذا ما يطلق عليه سارتر اسم إمكان التغيير المتبادل.. Interchangeabilité وهي الخاصية الثالثة التي يتصف بها التجمع بوصفه شكلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية(١٦).

٤٣٧ - تلك هي الخصائص الجوهرية التي يتسم بها التجمع وعلينا أن

---

(١٥) C. F. Ibid.

(١٦) C. F. Ibid, P. 319.

نلاحظ أن الموضوع الخارجي «الأتوبيس» بوصفه الوجود المشترك مع كل فرد من أفراد السلسلة هو الذي ينتج هذه السلسلة وعلى أنها وجوده العاطل. . Pratico inerte الخارجي المجاوز لذاته في كثرة من الكائنات الفردية الحية[١٧]. لكن لا يظنن ظان أن التجمع هو طابور الأتوبيس فحسب. إن الخصائص التي ذكرناها إنما تمثل كما يقول لنا سارتر نمطاً من الوجود يحول الأفراد من حيث بنيتهم الأساسية إلى سلسلة. بحيث يكون هناك موضوع خارجي هو الذي يقوم بعملية التوحيد بين أفراد يختلفون فيما بينهم أتمّ الاختلاف ـ ومن ثم فسوف نجد أن هناك ألواناً كثيرة من التسلسلية: هناك طرق تسلسلية للسلوك، وهناك مشاعر تسلسلية وعواطف تسلسلية وأفكار تسلسلية. . . الخ. يقول سارتر في هذا المعنى: «الشيء بوصفه وجوداً مشتركاً. . être commun ينتج التسلسلية على أنها وجوده الخاص خارج ذاته العاطل عملياً في كثرة من الكائنات الحية العملية.

إن كل فرد من هذه الكائنات إنما يتحقق خارج ذاته في الوحدة الموضوعية للتداخل المتبادل من حيث إنه يتكون في الحشد كعنصر موضوعي في سلسلة ما. إن السلسلة مهما كانت وأياً كانت إنما تتكون انطلاقاً من وحدة موضوع. . Unité - objet أي أن موضوعاً واحداً هو الذي يوحِّد بين أفراد السلسلة وبطريقة عكسية فإنه في داخل الوسط التسلسلي. . Sériel وغير تصرفات من السلوك التسلسلي فإن الفرد يحقق بطريقة عملية وبطريقة نظرية انتماءه إلى الوجود المشترك. وهناك ألوان من السلوك التسلسلي وألوان من العواطف والمشاعر والأفكار التسلسلية، وبعبارة أخرى **فإن السلسلة هي نمط لوجود الأفراد من حيث ارتباط بعضهم ببعض ومن حيث ارتباطهم بالوجود المشترك.** ونمط الوجود هذا يحول ويغير من بنيتهم جميعاً [١٨].

٤٣٨ ـ قلنا إن السلسلة إنما تجد وحدتها في موضوع مشترك هو الذي يقوم

---

(١٧) Ibid p. 314.

(١٨) جان بول سارتر «نقد العقل الجدلي» ص ٣١٦ والتشديد على العبارة الأخيرة في هذا النص لسارتر.

بعملية التوحيد لجميع الأعضاء وقد يكون هذا الوجود المشترك للكل هو إمكانية التغير المتبادل نفسها أعني قد يصبح **الآخر** هو الوجود المشترك بين جميع الأعضاء والآخر التسلسلي هو الموضوع العاطل عملياً. . - Pratico inerte: «الآخر هو أنا في أعين الآخرين في نظر كل شخص آخر وكل شخص في نظري هو كل واحد بوصفه آخر في كل الآخرية. إنها الوحدة السلبية للكثرة من حيث إنها توجد في ذاتها»[19]. وعندما يكون الآخر أو وجود الآخرية هو وحدة السلسلة فإن الكل يشكل في هذه الحالة تشميلاً هي التي يسميها سارتر وحدة هروب. . Unité d'une fuite وفي استطاعة المرء أن يفهم ذلك إذا ما وضع في اعتباره ملاحظة أن كل فرد في جماعة نشطة actif ومتمايزة كل فرد يستطيع أن ينظر إلى نفسه على أنه يخضع للكل وعلى أنه جوهري أو ماهَوي في آن واحد بوصفه حضوراً عملياً للكل في فعله الجزئي الخاص.

أما في رابطة الآخرية. . Alterité فإن الكل على العكس ـ هو تشميل هروب. . Totalisation de fuite فالوجود. . être بوصفه واقعاً مادياً هو السلسلة المشمّلة **للاوجود** وهذا ما يجعل كل فرد يصبح آخر [20].

٤٣٩ ـ والواقع أن التجمع ليس شكلاً خاصاً من أشكال العلاقات الاجتماعية يندر وجوده في المجتمع ولكنه على العكس نمط للوجود يشمل قطاعاً عريضاً من حياتنا، يرتبط فيه الأفراد بعضهم ببعض برابطة الآخرية: «بوصفها قاعدة للحقل الاجتماعي العاطل عملياً. .» كما يقول سارتر. وإذا كان قد قدم لنا فيما سبق مثالاً على ذلك بالطابور الذي ينتظر وصول السيارة العامة فإنه يواصل دراسته لهذه البنية الاجتماعية في أشكال أخرى أكثر تعقيداً وأكثر عينية: «ونحن علينا حين نتابع التجربة أن نكشف عن خصائص جديدة تنتج من حيث أن التسلسل يكوّن نفسه في حقل أكثر اتساعاً، وبوصفه بنية للتجمعات الأكثر تعقيداً. والواقع أنه يجب أن نلاحظ

---

(١٩) Sartre: critique, p. 317.

(٢٠) Sartre: critique, P. 319.

أولاً أن الموضوعـات العاطلة عملياً تنتج تبعاً لبنيتها الخـاصة وفعلهـا السلبي الحشد كعلاقة مباشرة أو غير مباشرة بين أعضاء الكثرة»(٢١).

وهو يرى أن العـلاقة يمكن أن تـوصف بأنها مبـاشرة. . Directe إذا مـا كـانت تقوم عـلى أساس الحضـور. . La présence غير أن الحضـور لا يعني التواجد في مكان واحد. إذ لا شك أن هناك حضـوراً حقيقياً بين شخصـين يتحدثـان معاً في التليفون الواحد بالنسبة للآخر كـما أن هناك حضـوراً حقيقياً بين طاقم الطائرة وهـي محلقة في الفضاء ومع ذلك تبقى باستمرار في عـلاقة دائمة الحضور مع برج المراقبة ومع طاقم الخدمات الذي يضمن لها السلامة، وهكـذا فإن سـارتر «يسقط المسـافة» من حسـابه أو أنـه سوف يهتم بـالمسافـة القصوى التي تسمح بإقامة علاقة متبادلة بين فردين أو أكثر ،ومن الواضـح أن هذه المسافة قابلة للتغير: «ومهما يكن من شيء فإنني سوف أحـدد الحشد عن طريق الحضور المشترك بين أعضائه لا من حيث أنه يوجد فيها بينهم بالضرورة عـلاقات للتبـادليـة. . Réciprocité أو تـطبيق عمـل مشتـرك بـل من حيث إمكانية وجود براكسيس مشترك وعلاقات تبادلية تؤسسه تكون معطاه بطريقة مباشرة. فربات البيوت اللائي يقفن في الـطابور أمـام الخباز في فتـرات القحط يتسمن بوصفهن حشداً ـ بنية تسلسلية. وهذا الحشد بطريقة مباشرة إمكانية براكسيس مفاجئة موحّدة معطاة بطريقة مباشرة (كـأن يقمن بإحـداث هيجان شعبي أو فتنة داخلية. . .) وفي مقابل ذلك توجـد موضـوعات عـاطلة عملياً ذات بنية محددة تماماً تؤسس بنيتها بين الكثرة غير المحددة للبشر. وهي تعتبر حشداً غير مباشر.

وسارتر يعرف هذا الحشـد من خلال «الغيـاب». . Absence «. . ومن هنا فإنني لا أهتم كثيراً بالمسافة المطلقة في مجتمـع معين أو في لحـظة معينة من تطوره، المسافة التي لا تكون في الواقع إلا نظرة مجردة.

ولكني أهتم بـإمكان أو استحـالة قيـام الأفراد بـإقامـة عـلاقـة تبـادل أو

---

(٢١) Ibid.

براكسيس مشترك فيما بينهم من حيث إنهم أفراد محددون بهذا الموضوع بوصفهم حشداً». .[٢٢].

٤٤٠ - أما العلاقة التسلسلية للغياب - فإن سارتر يسوق لها مثلاً هو مثل المستمعين لبرنامج في الإذاعة فهذا أيضاً لون من ألوان الحشد أو التجمع: فمجموعة من الأفراد الذين يرتبطون بعلاقات التسلسل من حيث أن برنامج الإذاعة يوحد بينهم «ولا يهم كثيراً - في الواقع فلاناً المستمع يملك هو نفسه محطة إرسال ويستطيع من كونه فرداً أن يضع نفسه في علاقة فيما بعد مع مستمع آخر في مدينة أخرى أو في بلد آخر: إن واقعة الاستماع للراديو نفسها إنما تعني أنه يستقبل في الساعة كذا إرسالاً معيناً. وهذا يقيم رابطة غياب تسلسلية بين مستمعين مختلفين. . وفي هذه الحالة فإن الموضوع العاطل عملياً لا ينتج فقط الوحدة خارج ذاته بين الأفراد وإنما هو يحددهم في الانفصال ويؤكد من حيث أنهم منفصلون اتصالهم بالآخرية»[٢٣]. إنني عندما أستقبل إرسالاً معيناً فإن العلاقة التي تقوم بين المتحدث وبيني لن تكون في الواقع علاقة بشرية حقيقية، فأنا سلبي متقبل تماماً. . Passif بالنسبة له.وبالنسبة لما يعرضه من أفكار وما يعلق عليه من آراء. . . الخ. صحيح أن هذه السلبية المتقبلة. . Passivité يمكن أن تتطور على مر السنين إلى نشاط إيجابي بحيث أستطيع أن أكتب شيئاً عن هذه البرامج أو أن أحتج على الآراء التي تعرض أو أن أستحسن بعضها وأن أهنىء المتحدث عليها. . . الخ. لكن ينبغي أن نكون على وعي تام بأن مجموع هذه الخطوات ومسار هذا التطور لن يكون له قيمة كبيرة ولا وزن يذكر ما لم تكن أغلبية المستمعين أو على الأقل مجموعة كبيرة منهم يقومون أيضاً بخطوات مماثلة من جانبهم دون أن يعرفوني بحيث يصبح الحشد بعد ذلك حشداً لصوت واحد[٢٤].

---

(٢٢) Sartre: critique .,p ; 320.

(٢٣) Ibid, P. 320.

(٢٤) Sartre: critique, P. 320.

والواقع أن سارتر ينبهنا هنا إلى نقطة هامة سوف نعود إليها فيها بعد وهي المسار الذي يسير فيه تكوين الجماعة من التجمع. فالجماعة تظهر عندما يبدأ التجمع بالإحساس بما فيه من ضعف وعجز أو عندما تظهر فيه السلسلة واضحة. يقول: «الواقع إن السلسلة تتكشف لكل فرد ولكل عضو من أعضائها في اللحظة التي يدرك فيها في ذاته، وفي الآخرين، ضعفهم المشترك وأن هذا الضعف أو العجز يلغي اختلافاتهم المادية»[٢٥]، وتتكون الجماعة من سلب هذا العجز أو الضعف - وتلك هي النقطة التي يتحول عندها التجمع إلى جماعة في التاريخ، أعني أنها تشكل الحركة نحو الثورة والتمرد على هذا العجز.

٤٤١ - والواقع أن العلاقة البشرية بين المذيع أو المتحدث في الإذاعة وبين المستمع هي علاقة تشيؤ حيث نجد الصوت يقدم نفسه كبراكسيس ويجعل من المستمع موضوعاً للبراكسيس ومن هنا كانت علاقة وحيدة الجانب أكون أنا فيها كمستمع موضوعاً عاطلاً يخضع لمادية العمل البشري الذي هو الصوت، ومع ذلك فإني أستطيع إذا أردت أن أبحث عن محطة إرسال أخرى أو أن أغلق الجهاز نهائياً إذا لم يعجبني البرنامج، وها هنا يبدو الحشد على مسافة فهذا النشاط الفردي تماماً لا يعتبر مطلقاً شيئاً من العمل الواقعي فأنا لم أفعل شيئاً لهذا الصوت الذي يبث دعاية مغرضة أو يقول هراء... الخ إذا أنه سوف يستمر في الإرسال ولن يتوقف عن التغلغل في آلاف المنازل، وأمام ملايين المستمعين: أما أنا فقد سارعت وألقيت بنفسي في عزلة مجردة غير مؤثرة هي عزلة حياتي الخاصة دون أن أغير شيئاً من الحياة الموضوعية، إنني لم أنكر ذلك الصوت لكني أنكرت نفسي، أنكرت أن أكون فرداً في هذا التجمع وخاصة إذا كان الأمر يتعلق بإذاعات أيديولوجية: صحيح أنني من حيث أني آخر فإني أتمنى أن يصمت هذا الصوت أو يخرس، أعني من حيث أنه يؤذي الآخرين الذين يسمعون هذه الإذاعة[٢٦].

---

(٢٥) Ibid P. 325.

(٢٦) Sartre: critique, P. 321.

ولكن لو كان هـذا المستمع يعمـل في الصحافـة وشرع في صبيحـة اليوم التـالي يكتب مقالاً أو مقـالات انتقاديـة ينقـد فيهـا هـذا البـرنـامـج أو هـذه الأحـاديث الإذاعية التي لا تـروقه فـإنه بـذلك إنمـا يستخـدم فعـلاً تسلسليـاً ليحارب به فعلاً تسلسلياً آخر: إنه يتوجه بـالحديث إلى ٤٠٠,٠٠٠ مستمـع متفرقين في المدينة من حيث إنه يستطيع أن يصل إليهم كقـراء منفصلين، غير أن هذا المستمع العاجز. Impuissant قد كونه الصوت نفسه بوصفه عضواً آخر في التجمع غير المباشر[٢٧] وقراء الصحف هم أيضـاً مجموعـة من الأفراد الذين يتكون منهم حشد عاجز يرتبط بعلاقة تسلسلية أخرى.

٤٤٢ - بقي أخيـراً أن نقول إن الحشـد أو التسلسل بـوصفـه شكـلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية لا يمكن تجنبه، فنحن جميعاً إنما نولد في عائلات يمزقها التسلسـل ويتعرض الفـرد فيها لألـوان لا حصر لهـا من التسلسلية: في الشارع وفي الإذاعة والصحافة، وتكوين الرأي العام... الخ.

صحيح أننا لا نعيش تمـاماً عـلى مستوى التسلسـل وحده ولكن ذلـك لا يمنـع من أن نقول إن التسلسـل يفسـر منـاطق واسعـة من حيـاتنـا اليـوميـة، ومجموعة كـاملة من الظواهـر الاجتماعيـة. وحالـة التسلسل هـذه هي سلب للجـدل إذ أنها تحتوي عـلى سلب للتقدم والحـريـة: «فـالضـرورة التسلسليـة والحرية التسلسلية عما عرضان»[٢٨].

لكن أبـرز قيمة لهـذا التسلسل في الـواقع هي تلك القـوة التي تكمن في الضعف المشتـرك بـوصفـه «اللحمـة السلبيـة لجميـع المـوجـودات في نفس السلسلة»[٢٩]. ذلك لأنه بمجرد ما ينكشف للأفراد حتى ينقلب قـوة وطوفـاناً يكتسح أمامه كل شيء ويتفكك التجمع وينفرط عقـده، بحيث لا يعود كـل فـرد عاجـزاً أو ضعيفاً ولكنـه أصبح يعـرف ضعفه وضعف الآخـرين، ويبدأ سلب هذا التجمع في الظهور عن طريق جدل جديد وأصيل للأفراد.

---

(٢٧) Ibid P. 322.

(٢٨) Sartre: critique, P. 374.

(٢٩) Ibid: P: 376.

وهـذا يقودنـا إلى مشارف المشـروع التاريخي وتكـوين الجماعـة طالما أن الجدل الجديد يتكون بواسطة جدل الأفراد في المحل الأول فسوف يكون هناك إذن مجـال للحديث من جـديد عن الجـدل المكوَّن (وهـو الجدل الـذي تكون نقطة بدايته هي براكسيس الأفراد).

والجـدل المكوَّن (وهـو الجدل الـذي تكون نقـطة بدايتـه هي بـراكسيس الجماعة) كلاهما في مواجهة مجـال العاطـل عملياً بـوصفه اللحـظة التي تضاد الجـــدل. . Anti - dialectique. وبعبـارة أخـرى هنـاك جــدلان: جـدل براكسيس الفرد، وجدل بـراكسيس الجماعة، ومجال العاطل عملياً يقاوم كلا منهما، أعني أن المجال الاجتماعي العاطـل عملياً منفي بـواسطة البـراكسيس الفـردي والبراكسيس الجمـاعي، كما أنـه سلب لكـل من فعـل الفـرد وفعـل الجماعة(٣٠).

---

(٣٠) Sartre: critique, P. 359.

ثانياً: الجماعة

٤٤٣ ـ انتقالنا من دراسة التجمع إلى دراسة الجماعة لا يعني قط كما سبق أن ذكرنا أن كل تجمع لا بد أن يتحول إلى جماعة، فليس ثمة ضرورة أولية. . à priori ـ فيما يرى سارتر تحتم انتقال الحشد من حالة التعدد والكثرة والبعثرة إلى حالة الجماعة، فهذا الحشد يمكن أن يظل على نحو ما هو عليه أعني حشداً يحكمه قانون السلسلة وتسيطر عليه خصائص العزلة والآخرية مع ما فيها من خصائص لا إنسانية. . . الخ.

ومع ذلك فإننا نستطيع أن نقول إن تلك الوحدة السلبية الي يتسم بها الحشد أو التجمع تحتوي في جوفها على الأقل على جرثومة سلب التسلسل ـ بمعنى أن إمكانية أن يصبح الأعضاء في الحشد جماعة موجودة وقائمة، لكنها بطريقة مجردة أو هي موجودة بالقوة بلغة أرسطو، وهي من ثم تزودنا بالشروط الأساسية لإمكانية تحول أعضاء الحشد إلى جماعة لكن يبقى السؤال قائماً: كيف يتحول هذا الوجود من حالة القوة إلى حالة الفعل؟ أو ما هي الطريقة أو الطرق التي يتحول بواسطتها الحشد إلى جماعة. .؟

٤٤٤ ـ أول خطأ يجب إزالته من طريقنا في بداية دراستنا للجماعة هو ذلك المذهب الذي يتصور الجماعة كائناً عضوياً حياً عالياً وهو ما يسمى بالمثالية الأعضائية. . Idéalisme organiciste أعني المذهب الذي يتصور أن مجموعة الأعضاء هي التي تكون الحياة وأن الأفراد في الجماعة هم أعضاء في كائن عضوي أعلى. . Hyperorganisme والحق أن هذا المذهب يقوم على وهم خادع خاص بالإدراك وأعني به إدراكه للمظهر الخادع الذي تبدو عليه الجماعة بوصفها كائناً عضوياً حياً. . Organisme. ولهذا يرونها كما لو كانت

شمولاً عضوياً(٣١). ويبدو أن سارتر يحرص على تفنيد هذا المذهب بادىء ذي بدء لتصوره أنه مذهب يقضي على الحرية الفردية حتى على الرغم من أنه يجعل من الفرد خلية حية في كائن حي ـ أو ربما لهذا السبب نفسه أن الفرد عند سارتر هو الأساس: في تكوين الأسرة والطبقة والحشد أو التجمع، والجماعة. . . وهو صانع التاريخ من بداية الأشكال الاجتماعية حتى نهايتها، ومن هنا نراه ينفر نفوراً قوياً من المذاهب التي تسقط الفرد من حسابها أو تهمل البعد الوجودي للإنسان.

هكذا رأيناه في بداية هذا الباب يشن حملته العنيفة على الماركسية باسم الفرد، وها هو يعاود هذا النقد للمذاهب التي لا تجعل للفرد كياناً خاصاً به، إن سارتر لا يعالج التجمع أو الجماعة بوصفها كائناً عضوياً له حياة أو قوة ديناميكية من ذاته: أو أن له من ذات نفسه قوانين تطوره. وإنما هو يدرس الأشكال الاجتماعية باستمرار على أنها يحكمها دائماً قوانين تطور الفرد: فالجماعة في النهاية هي البنية الجماعية لفعلي: «أنا لست مندمجاً اندماجاً تاماً مع الجماعة التي اكتشفها البراكسيس وحققها بالفعل، كلا. ولست مفارقاً للجماعة تماماً، إنني لست جزءاً من شمول موضوع، وليس هناك شمول موضوع مفارق بالنسبة لي. الواقع أن الجماعة ليست موضوعي Monobjet ولكنها البنية الجماعية المشتركة لفعلي. Mon acte.»(٣٢). وتلك حقيقة يجب أن نتذكرها باستمرار. فإذا كان الجدل هو قانون التشميل الذي يعمل على أن تكون هناك تجمعات معينة، وجماعات معينة وتاريخ معين. أعني واقعيات. . Realité فإن هذا الجدل ينبغي أن ينسج بواسطة ملايين من الأفعال الفردية، أعني أفعال الأفراد(٣٣).

٤٤٥ ـ ويسوق سارتر هنا ملاحظتين هامتين يمكن أن نلخص الملاحظة الأولى في النقاط الآتية: ـ حين نقول إن الحشد العاطل بما له من بنية

---

(٣١) Sartre: critique, P. 381.
(٣٢) Ibid, P. 131.
(٣٣) Sartre: critique, P. 383 - 4.

تسلسلية هو الطابع «الأساسي» للجماعة، فإننا لا نعني بذلك أن نقول إن لفظ الأساس إنما يعني أي طابع تاريخي، ولا يعني أن هناك أسبقية زمانية.

ومن ذا الذي يستطيع أن يؤكد لنا أن التجمع يسبق الجماعة من الناحية الزمانية..؟ ليس ثمة افتراضات يمكن أن تقدم بهذا الصدد أو أن تكون لها معنى إذا ما قدمت.

إن التحول الدائم من الحشود إلى الجماعات، ومن الجماعات إلى الحشود يجعل من المستحيل تماماً أن نقرر ما إذا كانت الحشود واقعة تسبق من الناحية التاريخية الجماعات أم العكس. ومهما يكن من شيء فإن دراسة البنية السابقة والشروط السابقة يمكن هي وحدها أن تسمح لنا باتخاذ مثل هذا القرار(٣٤).

ولكن إذا كان من المستحيل أن نقرر ما إذا كان التجمع يسبق الجماعة أم العكس فما الذي جعل سارتر يدرسه أولاً ثم يعقب عليه بدراسة الجماعة؟ من أين جاءت أسبقية الدراسة أو أسبقية الترتيب المنطقي هذه..؟ يقول سارتر في معرض إجابته عن هذه التساؤلات «إننا نضع الأسبقية المنطقية للتجمع لهذا السبب البسيط الآتي: وهو أن الجماعات تتكون كما يعلمنا التاريخ - بوصفها تعينات وسلوباً للتجمعات، وبعبارة أخرى إنها تتجاوز التجمعات بمعنى أنها تسلبها وتحتفظ بها في آن معاً. غير أننا لا بد أن نلاحظ أن التجمع حتى عندما يكون ناتجاً من تفتيت الجماعة وتفككها فإنه لا يحتفظ منها بشيء من حيث هو تجميع - سوى بنية ميتة ومتجمدة لا تستطيع أن تخفي هروب التسلسل(٣٥). وعلينا أن نلاحظ كذلك أن الجماعة أيّاً كانت فإنها تحتوي في جوفها على مبررات وجودها ومبررات سقوطها من جديد في الوجود العاطل للحشد.. Rassemblement. وهكذا نجد أن الجماعة تحمل في ذاتها معقوليتها أما التجمع من حيث هو كذلك فهو على العكس وبدون فعل العوامل التي نبحث عنها لا يحتوي على أكثر تقدير سوى على إمكانية اتحاد تركيبي بين أعضائه. وأخيراً فإن ما يهمنا هنا في تاريخ يحكمه صراع

(٣٤) Ibid P. 384.
(٣٥) Sartre: critique, P. 384.

الطبقات هو أن نبين انتقال الطبقات المضطهدة من حالة التجمع إلى البراكسيس الثوري للجماعة. وهذا ما يهمنا على وجه الخصوص لأن هذا الانتقال حدث في كل حالة بطريقة حقيقية وواقعية».

٤٤٦ ـ الملاحظة الثانية التي يسوقها سارتر هي أنه من التسرع المبتسر أن ننظر إلى الطبقات المضطهدة على أنها جماعات. فلا شك أن تكوين الجماعة له شروط معقولة واضحة، وسوف نحاول كما فعلنا بالنسبة للتجمع أن نتناول بالدرس جماعات سريعة الزوال جماعات تتشكل بسرعة وتتفكك بسرعة ثم نسير منها شيئاً فشيئاً حتى نصل إلى الجماعة الأساسية في المجتمع وفي التاريخ.

ونحن إذا ما تساءلنا عن أصل الانقلاب الذي يُمزّق التجمع بواسطة وميض أو إشراقة براكسيس مشترك ـ لكانت الإجابة هي أن الحادث المحرك لأفراد أو كائنات حية تعتمد مخاطرتها وحركتها على معاناتها من الحاجة ـ الحادث المحرك لأولئك الأفراد هو الخطر على مستويات المادية كلها: أعني سواء أكان خطر المجاعة أو خطر الإفلاس الذي يعني المجاعة. وبعبارة أخرى: لولا التوتر الأصلي للحاجة بوصفها ارتباطاً جوانياً بالطبيعة لما كان يمكن للتغير أن تقوم له قائمة. والعكس صحيح أيضاً: فلا يوجد براكسيس مشترك في أي مستوى أياً كان وضعه لا ترتبط دلالته التراجعية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بهذا التوتر الأول(٣٦).

والحق أن تغير البنية الاجتماعية من التجمع إلى الجماعة هو عملية معقدة «ذلك لأن الواقع يتحدد في حالة التجمع عن طريق استحالته. إذ أن معنى الواقع . . Realité هو بالضبط ما هو ـ من حيث المبدأ ممنوع ؛ ويحدث التحول عندما تصبح الاستحالة نفسها مستحيلة»(٣٧). ففي هذه اللحظات من لحظات الاختناق تصبح استحالة التغير هي استحالة الحياة نفسها، وتكون نتيجة ذلك المباشرة هي أن استحالة التغير تصبح هي نفسها موضوع

---

(٣٦) Ibid; P : 385.
(٣٧) Ibid 384 - 5.

التجاوز لكي تستمر الحياة[٣٨].

ونحن ها هنا نجد نفس الدائرية الجدلية التي صادفناها من قبل. فالجماعة تتكون انطلاقاً من الحاجة أو من خطر مشترك، وتتحدد بهدف مشترك ـ هو الذي يحدد براكسيسها المشترك، ولكن لا الحاجة ولا الهدف المشترك ولا البراكسيس يمكن أن تعرف الرابطة **الاجتماعية** إذا كانت هي نفسها لا تجعل من نفسها رابطة اجتماعية وهي تشعر بالحاجة الفردية لحاجة مشتركة وتشرع في التوحيد الداخلي للتكامل المشترك بين أفرادها نحو أهداف مشتركة[٣٩].

وبمعنى آخر: الحاجة هي التي تربط الجماعة ومن أجلها تتكون، لكن هذه الحاجة نفسها لا بد أن تكون «حاجة جماعية» أي لا بد أن تكون هناك جماعة قد تكونت من قبل «إنه ما كان يمكن لهذه الجماعة أن تتكون بدون المجاعة ولكن كيف تتحدد المجاعة بأنها صراع مشترك ضد حاجة مشتركة؟ ولماذا لا يتنازع الأفراد كما تتنازع الكلاب على الغذاء. . . ؟[٤٠].

٤٤٧ ـ ينبغي علينا ألا ننسى أن الموضوع المشترك بوصفه وحدة خارج ذاتها للمتعدد هو الذي ينتج الوحدة التسلسلية (كما سبق أن رأينا في حالة طابور الأتوبيس فالذي يوحدهم هنا هو الأتوبيس وكذلك الإذاعة والصحافة هي الموضوع المشترك لهذه الألوان من التجمعات أو الحشود) وعلى أساس هذا التحديد المزدوج تتأسس البنية التي تقاوم الجدل. . Anti - dialectique بنية التجمع أو **الآخرية**. . Altérité.

وإذا كان الموضوع نفسه هو الذي ينتج بوصفه رابطة الآخرية بين أفراد التجمع للبنية التسلسلية لكثرة الأفراد وتعددهم ـ وإذا كان هذا الموضوع يعتمد على خصائص أساسية وعلى الارتباط الأصلي بين الكل وبين كل فرد، فإن مجموعة وسائل الإنتاج من حيث إنها يملكها الآخرون. . Les autres

---

(٣٨) Sartre: critique, P. 385.

(٣٩) Ibid, P. 385.

(٤٠) Ibid: P. 385.

تقدم للبروليتار البنية الأصلية للتسلسل، «من حيث أن هـذه المجموعـة (أي مجموعة وسائل الإنتـاج) تنتج نفسهـا بنفسها بـوصفها مجمـوعة لا متعينـة من الموضوعات التي الحاحاتها تعكس نفسها كمطلب للطبقة البرجـوازية بـوصفها تسلسلية للآخر»[٤١]. وهكذا يوحد سارتر صراحة خصـائص التسلسلية مـع المجتمع الرأسمـالي بينما يجعـل المجتمعات الاشتـراكية والشيـوعية هي الممثلة حقيقة للجماعة.

٤٤٨ ـ لكن كيف تتحول التسلسلية إلى جماعة..؟ هـا هنا يقف سـارتر طويلاً ليحلل الثورة الفرنسيـة التي وقعت أحداثهـا عام ١٧٨٩ فهي في رأيـه خير مثال يصور لنا دقـائق عملية تحـول التجمع أو الحشـد إلى الجماعـة[٤٢]. فلننظر ما الذي حدث في شهر يوليو عام ١٧٨٩ في باريس بصفة خاصة، مع ملاحظة أن اللحظة الأساسية الهامة في انقلاب التجمع إلى جماعـة هي إدراك أفـراد التجمـع لـما فيهم من ضعف وعجز، في هـذه اللحـظة نفسهـا يتحـول الضعف إلى قوة وينقلب العجز إلى بركان هادر يكتسح أمامه كل شيء.

منذ ١٢ يوليو وشعب باريس في حـالة تمـرد أو ثورة مسلحـة حقيقية وهي ثـورة مسلحة مـوجهة ضـد السلطة. ولقد أدت إلى هـذه الحالـة مجموعـة من الأسبـاب العميقـة التي لم تكن تبلغ طبقـات الشعب اللهم إلا في صـورة عجز مشترك (البرد ـ الجوع. .الخ) والكل يعـاني من الاستسلام ذلك السلوك التسلسلي الذي يقدم نفسه بطريقة خاطئة على أنه فضيلة فردية.

وكـانت الجمعية الـوطنية أو الجمعيـة التـأسيسيـة قـد تكـونت بنـاء عـلى مـواصفات ملكيـة ومن حيث إنها كانت مصـرة على أن تبقى رغـماً عن هـذه المواصفات أو ضدها فإنها كانت تدل على التجمع العاطـل عملياً للبـاريسيين بوصفهم يملكون واقعاً عملياً في بعد براكسيس تجمعي[٤٣]. طبقـات الشعب الكـادحة تعيش إذن في حـالة تجمـع يحكمها قـانـون السلسلة فهي في عـزلـة

---

(٤١) Ibid:
(٤٢) Sartre: critique ., p. 386.
(٤٣) Ibid.

بعضها عن بعض وهي مستسلمة عاجزة عن أن تفعل شيئاً. والموضوع المشترك الذي يجعلها كذلك هو الحكومة «يا أيها الفرنسيون «إن حكومتكم» ها هنا يرتد الحشد أو التجمع إلى قانون عجزه وضعفه وفرنسا كشمول تتحقق خارج نفسها بواسطة حكومتها»(٤٤). ويشير ميرابو في الجمعية الوطنية (ولكن سرعان ما يعرف الباريسيون خطبته) إلى أن ٣٥,٠٠٠ رجل موزعون بين باريس وفرساي وأنهم ينتظرون ٢٠,٠٠٠ رجل آخر. ويرد لويس السادس عشر على النواب قائلاً: «لا بد لي من أن أستخدم سلطتي لكي أعيد النظام إلى العاصمة وتلك هي الأسباب التي حملتني على أن أحشد فرقاً من الجيش حول باريس». وصباح الأحد ١٢ يوليو تشير باريس بنفسها إلى نفسها من داخل نفسها عن طريق الملصقات التي قام رجال الملك بلصقها في الشوارع والتي تشير إلى أن القوات حول باريس مخصصة لحماية المدينة من قطاع الطريق. وهكذا فإننا نجد باريس كتوتر للعاطل عملياً وكيان ثابت Exis للتجمع تتأسس ببراكسيس خارجي(٤٥).

الحكومة إذن تريد أن ترد الجماهير إلى التسلسلية بعد أن انكشف ضعف الحشد أمام الأفراد والرابطة التي تربط بين هؤلاء الأفراد تحت الأشكال الواقعية التي أخذتها هي رابطة الآخرية بوصفها كشفاً مباشراً لذات الفرد في الآخر. بحيث أصبح يرى أن الآخر هو ذاته نفسها وأنه عن طريقه يستطيع أن يحقق غايات مشتركة.

والتقليد الذي يمارسه كل فرد منهم هو نفسه تجليات لهذه الآخرية شبه التبادلية. وبنية الآخرية هذه تتكون بواسطة فعل مصير مشترك.. Sort commun (من حيث أنهم هدف عملي للجيوش الملكية فهم هنا شمول تدمير من حيث إن الأفراد يعيِّنهم انتماؤهم المتحد.. Identique لنفس المدينة) - عن طريق التهديد بتدمير التسلسل - فالقوات الملكية بوصفها وحدة عملية تضفي على شمول الأفراد هذا السلب لكل واحد منهم ولكنه في نفس الوقت

---

(٤٤) Ibid, P. 387.

(٤٥) Ibid.

سلب ممكن للتسلسل. وهكذا فإنه في الحالة التي يكون فيها السلب لكل فرد وللجميع، والسلب الممكن والمقبل للآخر قائماً بين الحشد فإن كل فرد في هذه الحالة يرى نفسه في الآخر وينمو الإحساس بالوحدة أو الاتحاد رغماً عن التعارض حتى يصلوا في النهاية إلى أن يكونوا جماعة محلية غاياتها مشتركة واعية بذاتها.

فكل واحد هنا يرى في نفسه تشميلاً لسكان باريس وذلك من خلال ضربة سيف أو طلقة بندقية تستأصله وهذا الموقف هو ما يسميه بعض المفكرين ـ خطأ ـ باسم عدوى التقليد. إن كل واحد في سلوكه يرى في الآخر مستقبله هو الخاص، ويكتشف فعله الحالي في فعل الآخر: إن معنى أن تقلّد في هذه الحركات التي لا تزال عاطلة هو أن يكتشف المرء نفسه من حيث أنه بفعل فعله الحالي في الآخر(٤٦).

٤٤٩ ـ اتحد الباريسيون ضد الخطر المشترك الذي تمثله الحكومة وقوات الملك وكل فرد وجد نفسه مع جاره حتى أن الآخرين توقفوا عن أن يحددوا سلوك الإنسان من الخارج بل أصبحوا بدلاً من ذلك يحددونه من الداخل بالطريقة التي يحدد بها كل إنسان سلوكه الخاص.

وبدلاً من أن ينظر الفرد إلى الآخرين على أنهم عقبات كما كان يحدث في حالة الحشد ـ فإن كل فرد من أهل باريس يوحّد نفسه مع الآخرين بحيث يمثل هو نفسه هذا الموقف بإرادته الخاصة وبحيث يصبح ما يخططه حرفياً هو نفسه ما يخططون وتصبح إرادته وإرادتهم شيئاً واحداً. أي أنه يحدث لون من ألوان الاندماج أو الانصهار وهذه هي ما يسميها سارتر بالجماعة المنصهرة. . Le groupe en fusion وليس هناك فرق في هذه اللحظة بين الإيجابي (جماعة في طريقها إلى التكوين) والسلبي (تسلسل في طريقة إلى التفكك)(٤٧).

٤٥٠ ـ اللحظة الحرجة إذن في الصراع من أجل تشكيل جماعة، هي

---

(٤٦) Sartre: critique, P. 388.

(٤٧) Ibid P; 391.

اللحظة التي أنظر فيها إلى الآخرين ـ كل واحد منهم ـ بوصفه ذاتاً أخرى: وهكذا يتحول الانفصال السابق في الحشد إلى اتحاد في الجماعة وتتحول السلبية والعزلة إلى انصهار وقوة، وتتكشف الحركة الجدلية التي تسير من التجمع إلى الجماعة.

لكن المشكلة التي تواجه الجماعة طالما أنها لا هي وحدة عضوية ولا وحدة طبيعية هي مشكلة بقائها أعني كيف تستمر في الوجود وكيف تتجنب الانزلاق إلى التسلسل من جديد والعودة إلى ضعف التجمع... إن مخاطر انحلال الجماعة وخطر تفككها تكون بارزة جداً وحادة للغاية في نفس اللحظة التي تتجاوز فيها هذه الجماعة الخطر المباشر الذي أظهرها إلى الوجود.

والوسائل الأساسية التي تتخذها الجماعة لتجنب الانحلال والتفكك هي التعهد.. Assermentation وها هنا يظهر شكل جديد من أشكال الجماعة يعتمد على القسم أو العهد.. Le sevment وهو خطوة جديدة نحو تكامل الجماعة. «والعهد على أية حال ليس عقداً اجتماعياً بالمعنى الذي تحدث فيه رسو عن العقد الاجتماعي وإنما هو الانتقال الضروري من الصورة المباشرة للجماعة في خطر التفكك والانحلال إلى شكل آخر منعكس لكنه دائم»(٤٨). وعلى ذلك فإن العهد بوصفه اختراعاً عملياً للبراكسيس هو إثبات بواسطة ثالث (فلم تعد الحالة الاجتماعية أنا والآخر فحسب بل أصبح هناك (ثالث) يعمل على دوام الجماعة بوصفها سلباً للإمكان الدائم لتسلسلها. وبواسطة العهد تسعى الجماعة إلى أن تجعل من نفسها أداتها الخاصة ضد التسلسل الذي يهددها بالتفكك والانحلال(٤٩). وهكذا يجد الفرد نفسه وسط جماعة عهد فهو يولد بعد اعطاء عهد أو قسم.. Assermenté فاللغة التي أتحدث بها والأفكار الشائعة التي ألتقي بها.. الخ موجودة وأنا على «عهد» باستخدامها. وأن أفي بالتزامات الآخرين «وحقوقهم» عليّ وحقهم في

---

(٤٨) Sartre: critique, P. 439.

(٤٩) Lang and Cooper: «Reaso and vilolence P. 135.

معاقبتي إذا ما قصرت أو أهملت في ذلك. والمصادقة على هذا التعهد أو هذا القسم هي باستمرار ما يسميه سارتر بالرعب. . Terreur[٥٠]. ومن ثم فإن أصل الرابطة التي تمسك بجماعة العهد. . Group assermenté هو الخوف. . La peur وما يتشكل عن طريق مثل هذه الرابطة هو مجتمع حقيقي يرتبط بإخائية الخوف، ويقول سارتر أن تكون الجماعة لا يتأسس على إنسانيتنا وإنما هو يقوم على أساس إخائية الخوف هذه التي هي نفسها «بداية الإنسانية».

ومن الطبيعي أن يظهر هنا السؤال الآتي: لمن تكون السيادة في مثل هذا المجتمع. ؟، وعلى هذا السؤال يجيب سارتر بأنه على حين أنه لم يكن ثمة مكان للسيادة في التجمع أو الحشد طالما أن كل فرد فيه عاجز شأنه شأن الآخر فإن الجماعة هي على العكس كل فرد فيها سيد. والنتيجة النهائية التي ينتهي إليها سارتر من ذلك كله هي أن الشعور التاريخي لجميع المجتمعات يدل على وجود تناقض أساسي بين السلاسل اللابشرية العاطلة وبين إخائية الجماعة وهذا التناقض هو محرك التاريخ.

ولكن المرء لا يستطيع أن يصف التجمعات التسلسلية أو الجماعات اللهم إلا بألفاظ ومصطلحات خاصة لأفراد وبالعلاقات القائمة بينهم وبين غيرهم من الأفراد الآخرين[٥١].

---

(٥٠) Sartre: critique ., p. 447.
(٥١) M. Warnock: The philos. and Sartre P. 172.

خاتمة

«في اعتقـادي أن الجـدل الهيجـلي هـو الصـورة الأسـاسيـة لجميـع ألـوان الجدل. . .».

«كارل ماركس»

أولاً: نقد وتقدير

٤٥١ - بعد هذه المرحلة الطويلة التي قطعناها في «تطور الجدل بعد هيجل» مبتدئين من أوكتاف هاملان ومنتهين بجان بول سارتر - علينا أن نقف في النهاية لنسأل أنفسنا ثلاثة أسئلة هي على النحو التالي: أولاً: كيف يمكن أن نقيّم تطور الجدل بعد هيجل..؟ وما أوجه النقد والتقدير التي يمكن أن نجدها في مسار الجدل بعد هيجل..؟

وثانياً: ما هي العناصر الأساسية في تكوين العقل الجدلي؟ أو ما الجدل بصفة عامة...؟ وثالثاً: ما الذي يمكن أن نستفيده من هذه الدراسة..؟ وبمعنى آخر... هل نحن بحاجة في مجتمعنا العربي إلى هذا العقل الجدلي..؟

ولهذا فسوف تنقسم هذه الخاتمة إلى ثلاثة أقسام تبعاً للإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة: نناقش في القسم الأول النقد الذي يمكن أن يوجه إلى الفلاسفة الذين عرضنا لهم ثم نعرض في القسم الثاني ما نعتقد أنه عناصر أساسية للعقل الجدلي، وأخيراً نناقش مدى حاجتنا إلى الجدل.

٤٥٢ - لو أننا بدأنا بالكتاب الأول: فما هو موقفنا من هاملان..؟ وكيف ننظر إلى محاولته الجدلية..؟ ليس ثمة ما يدعو إلى مناقشة المحاولة بكل تفاصيلها بل يكفي أن نلقي الضوء على ما فيه من أخطاء أساسية تشمل البداية والنهاية في آن معاً. لقد بدأها هاملان من مقولة العلاقة ظناً منه أنها المقولة الأساسية أو حجر الزاوية في بناء المذهب المترابط الذي يريد أن يضعه، أما الوجود أعني البداية التي بدأ منها الجدل الهيجلي فهو يمكن أن يكون نهاية في نسق عن الأشياء أعني نهاية المذهب أو المقولات لا بدايتها. وأسرع تلامذة الفيلسوف الفرنسي بالوقوف إلى جانب أستاذهم - فقد أخطأ

هيجل وأصاب هاملان كما يقول لنا بارودي وغيره من الفلاسفة الذين تحمسوا بشكل فيه الكثير من الأسراف والمبالغة حتى قال قائل منهم إن الجدل لم يجد صورته الدقيقة إلا عند هاملان حتى بغير استثناء لهيجل! يقول أغسطين سيمات: «إننا نعتقد أن القانون الثلاثي لم يجد عند هيجل ولا عند واحد من تلاميذه ممن يتحدثون اللسان الألماني - صورته الأكثر دقة وتطبيقه الأكثر توفيقاً وسداداً، وإنما وجدها عند أحد الفلاسفة الجدليين الفرنسيين الذي تجاهله - فيما يبدو كثير من تلامذة هيجل وكثير من مؤرخي الهيجلية على السواء -: أو كتاف هاملان المولود عام ١٨٥٦ والمتوفي عام ١٩٠٧ وهو الذي استلهمناه في أبحاثنا»(1). بمثل هذه المبالغة نظر تلامذة هاملان إلى أستاذهم، غير أننا نرى رأياً مخالفاً إذ يبدو لي أن هاملان أخطأ في البداية وفي النهاية على السواء، كما كشف فيما بين البداية والنهاية عن ضروب كثيرة من التعسف والتصنع والافتعال. إن البداية الهيجلية بالوجود - فيما يبدو كانت أكثر توفيقاً واتفاقاً مع العقل، فالوجود هو أعم التصورات وأكثرها شمولاً، وهو لهذا أولها فعلاً وهو أيضاً النهاية التي يرتكز عليها الجدل على اعتبار أننا نقوم في ميدان الجدل الهيجلي بعملين في وقت واحد هما التحليل والتركيب.

أما البداية في جدل هاملان فما الذي يبررها..؟ يقول بارودي «إن الوجود نفسه لا يمكن أن يدرك -إلا في تقابله مع اللاوجود..» (قارن فقرة ٢٠ فيما سبق) وهذا حق لكنه لا يكشف لنا إلا عن حقيقة هيجلية أساسية هي أن الوجود واللاوجود يرتبطان برباط لا ينفصم ولو أنك أكّدت الوجود فإنك تؤكد أيضاً اللاوجود والعكس صحيح أيضاً ولكنه لا يبرهن على أن المقولة الأولى في سلسلة المقولات الجدلية لا بد أن تكون هي مقولة العلاقة: ونود أن نسأل بارودي: أصحيح أن هاملان لم يبدأ بالوجود الهيجلي..؟ في اعتقادي أن هذا هو بالضبط ما فعله الفيلسوف الفرنسي دون أن يدري: وإلا فبماذا نفسر فكرة «الوضع» التي تبدأ بها مقولة العلاقة ذاتها إن لم نقل أنها الوجود الهيجلي..؟ ألم يكن هيجل يقصد بالوجود أيضاً مجرد «الوضع» أو

---

(1) A. Sesmat: op. cit. P. 280.

الإيجاب. .؟ وماذا نقول عن «اللاوضـع» أو النقيض الهامـلاني إن لم يكن هو «السلب» الهيجـلي. .؟ ولست أدري كيف يمكن لنـا أن نفكـر في «وضــع» العلاقة إن لم نقصد بذلك «وجود» العـلاقة أو أن نتحـدث عن النقيض إن لم تكن تعني به «سلب» هذا الوجود بمعنى ما من المعاني.

٤٥٣ ـ البـداية إذن في جـدل هامـلان ليست صلبة كـما اعتقد هـو وكـما اعتقد تلاميذه من بعده، لكنها يمكن أن تنهار لو تأملناها قليلاً ولو قـارنا بينهـا وبين البداية الهيجلية الراسخة: «لقد اعتقد هاملان أنه تحرر من الأنطولوجيـا الهيجلية حين أعطى لنفسه الحق في بداية جديدة للجدل هي العلاقة بدلاً من الوجود مع أن هيجل لم يتحدث عن الوجود الهيجلي إلا لكي يفجره بمساعـدة مبـدأ التناقض ويستخـرج منه النسبيـة الجـذريـة»[٢]. أي أن هيجـل لم يكن غافلاً عما في الكون من شبكة هائلة من العلاقات، لكن قبل أن تكون للشيء عـلاقة فـلا بد أن يكـون شيئاً أولاً، لا بـد أن يكون مـوجـوداً، اللهم إلا إذا تصورنا أن هذه العلاقة نفسها وجـود، وحتى في هذه الحـالة نكـون قد بـدأنا أيضـاً بالـوجود أولاً. والحق أن هيجـل كان أكـثر عمقاً حـين جعل العـلاقة خاصية من خصائص الماهية (القسم الثاني من منطقة) على اعتبار أن العـلاقة لا يمكن قط أن تكون مباشـرة، وأن ما يـظهر لي في البـداية هـو شيء معين. لكن معرفتي بأن لـه علاقـة هي غوص وراء مـاهيته، هي تجـاوز لهذا الشيء بحيث ذهب فيما وراء الظاهر لأقف على ارتباطه بالأشياء الأخرى.

٤٥٤ ـ مـا يقال عن البـداية في جـدل هامـلان يقـال أيضـاً عن النهـايـة فـالجدل عنـده ينتهي بمقولـة الشخص التي هي مركب من الأنـا واللاأنـا ولا يكون لهذين العنصرين إلا وجود بمعزل عن هذا المركب، غير أننـا في الواقـع لا نعـرف من هو هـذا الشخص الـذي يحـدثنـا عنـه هـامـلان. .؟ هـل هـو الإنسان. .؟ أم الله. .؟ أم العالم. . .؟ «نقـطة الضعف عندهـا هامـلان إنما تكمن في الفصل الأخير حيث تجد الحـركة الجـدلية تمـامها في مـركب السببيـة والغائية وأعني به فكرة الشخصية. . فالمـرء لا يستطيـع أن يتصور كيف يمكن

(٢) H. Sérouya: op. cit; P. 141.

هذا النسق الفعال أن يكون «الشخص الواعي الحي» بدلاً مثلاً من أن نطلق عليه اسم العالم أو الكون أو ببساطة أكثر الكائن الحي . . ؟ فهذا ما يبدو أنه لا برهان له عليه»(٣).

ولهذا فقد شن ليون برونشفيك حملة عنيفة على جدل هاملان بأسره لأن المهم كما يقول «ليس جمال التخطيط بل صلابة البرهان»(٤).

٤٥٥ - تلك هي البداية والنهاية عند هاملان فما الذي نجده في الوسط . . ؟ نجد ألواناً لا حصر لها من التعسف والتكلف والافتعال فمعظم الثلاثيات يغلب عليها التصنع إذ في استطاعة المرء أن يربط كما فعل بين أي فكرتين في فكرة ثالثة، ولهذا فإن برونشفيك يسوق هذا المثال الساخر الذي ينتهي بثلاثية مفتعلة ليسخر به من طريق السير الثلاثية المتكلفة عند هاملان: «لقد برع الهنود الحمر هم أيضاً في فن الجدل أعني في فن البرهان لصالح جنسهم فهم يقولون لنا إن الله وضع الصلصال في النار لكي يخلق الإنسان وفي «الخبزة» الأولى لم يكن الإنسان قد أصبح ناضجاً بعد بما فيه الكفاية. ولقد كانت تلك «الخبزة» هي «القضية»: أو الرجل الأبيض. أما في المحاولة الثانية فقد احترق الإنسان، ومن ثم ظهر النقيض أو الرجل الزنجي وفي «الخبزة» الثالثة نضج الإنسان بطريقة هادئة فجاء الإنسان الثالث أو المركب وهم الهنود الحمر أنفسهم»(٥). وعلى الرغم مما في هذا المثال من سخرية لاذعة فانه يصور في الواقع ما في حاولة هاملان من شطط وتعسف، ولهذا فإن أوغسطين سيمات - التلميذ المخلص والمتحمس لهاملان - لا يوافق على بقية المقولات التي تلت «القواعد الخمس الأولى للبناء الهاملاني . . » ويقترح أن يكون السير هكذا: «الحركة في مقابل الاستقرار، والقوة في مقابل التأرجح، والتمايز في مقابل التنظيم العضوي، والتمثل في مقابل النباتية،

---

(٣) E. Bréhier: op. cit. P. 1063.
(٤) Cité par H. sérouya op. cit; P. 141.
(٥) Ibid; (note 1).

والإحساس في مقابل الحيوانية.. الخ»[٦]. ويمكن للمرء أن يسأل نفسه: ولم لا..؟ أليست هذه التقابلات كلهامثلثات جديدة..؟ والإجابة بالطبع بالإيجاب، لأن هذه وتلك بناءات تعسفية متكلفة.

٤٥٦ ـ بقي أن نشير إلى نقطتين بخصوص المنهج عند هاملان الأولى يشترك فيها مع مكتجارت وهي هجومه العنيف على التجربة وعلى المنهج التجريبي، ولست أدري كيف كان يمكن له أن يصل إلى المقولات التي حدثنا عنها عن طريق آخر غير طريق التجربة..؟ إن هجومه على التجربة وعلى المنهج التجريبي كان سبباً من الأسباب التي دفعته إلى التصنع والتكلف، صحيح أن المقولات التي ذكرناها هي كلها مستمدة في النهاية من التجربة عن وعي أو بغير وعي ـ لكنه لاعتقاده أنه يفكر تفكيراً قبلياً خالصاً ترك التجربة جانباً وراح يتأمل المقولات التي ذكرها أستاذه «شارل رنوفييه» ولهذا قال برييه بحق إن مقولات هاملان ولدت من التفكير في قائمة المقولات عند رنوفييه وإن عكس في ترتيب بعض هذه المقولات كما هي الحال في الزمان والمكان[٧].

أما النقطة الثانية التي نود أن نشير إليها فيما يتعلق بالمنهج عند هاملان فهي مهاجمته العنيفة المستمرة للمنهج التحليلي وللطريقة التحليلية، صحيح أن الجدل يرتبط بالتركيب وبالتشميل وبالصيغة الكلية البنائية لكن ذلك لا يعني على الإطلاق أنه يستبعد التحليل وهل يمكن أن يكون هناك تركيب إلا لعناصر منفصلة؟ أعني هل يمكن أن يكون هناك تركيب دون أن يسبقه تحليل..؟ والعكس أيضاً: التحليل هو تحليل لشيء مركب، فالتحليل والتركيب عاملان أساسيان لا ينفصلان من عوامل العقل الجدلي، ولهذا فقد كان هيجل رائعاً حين حدثنا عن التحليل والتحديد والانفصال وغيرهما من العمليات التي يقوم بها الفهم الذي هو نفسه خطوة من خطوات العقل الجدلي.

---

(٦) A. Semat: op; cit; P. 286.

(٧) E. Bréhier op; cit; and H. Sérouya op; cit; P. 139.

٤٥٧ ـ لكن هـل يعني ذلـك أن محـاولـة هـامـلان فـاشلة من ألفهـا إلى يائها. . ؟ ألم يأت الفيلسوف الفرنسي بجديد يستحق الذكـر. . ؟ في اعتقادي أن أروع ما جاء به هاملان هو فكـرته عن التقـابل وهي في الـوقت ذاته قلب منهجه الجدلي، لقد ألقى هذا الفيلسوف الجدلي ضوءاً قوياً وساطعاً على مركز الجدل وأصلح من نقطة الضعف التي كـانت مثار هجمـات عنيفة من جـانب الخصـوم، وأعني بها فكـرة التناقض، لقـد أوضح هـاملان بما لا يدع مجـالاً للشك أن التناقض ليس هو الفكرة الأساسية اللازمة للجدل وإنما الفكرة التي لا يمكن أن تقوم له قائمة بدونها هـي فكرة التقابل: لك أن تقول إنـه تقابـل بالتضاد أو بالآخرية، أو بالتضايف. . الخ. لكن لا بد أن تسلم مع هـاملان بأن «التناقض انفجار الروح أو تمزق لها» عـلى حدالتعبـير الجميل الـذي يحب تلميذه «لوسين» أن يستخدمه، ولو أن «بوبر» قـرأ هامـلان إذن لعرف أن من الجدليين من يعتقد أن التناقض ليس ضرورة للجدل ويعرف بالتالي أن الجدل لا يعني أن تقـول أي شيء بغـير رقيب ولا حسيب، وكيف يمكن أن يكـون هناك حساب أو مراجعة لشخص يؤمن بأن الصحيح أن تقـول قولاً متنـاقضاً أعني ألا تقول إلا لغواً.

٤٥٨ ـ بل إن مكتجارت وهو من أخلص المخلصين لفكر هيجل لم يفسر التناقض الهيجلي على نحو ما فسره «بوبر» كلا ولم يذهب إلى أن الانتقالات في مـذهبه ستكـون بين متنـاقضات، إن الحقيقـة عند مكتجـارت كـما هي عنـد هيجل لا تتألف من متنـاقضات بـل من عناصـر لو انفصلت لتنـاقضت [٨]. ومن هنا فإن مكتجارت كشف عن تلك الحقيقة التي كشف عنها هاملان وهي أن التناقض ليس قلب الجدل ومركزه كـما تصور خصـوم الجدل يقـول: «إننا سـوف ننتقل لا عن طـريق التناقض الـذي يتضمن تقريـر صـدق الخـاصيـة الأولى بـل بواسـطة التناقض بـين تقريـر صدق الأولى وإنكـار صدق الثـانية» (فقرة ٦٩ فيما سبق).

كـما أننا لا بـد أن نسجل لمكتجـارت يضاً قـوله إن السـير الثـلاثي ليس

(٨) Studies in Hegelian dialectic P. 10.

ضرورياً للجدل وابتعاده عن التكلف والتعسف الذي يؤدي إليه اعتقاد الفيلسوف الجدلي أنه لا بد أن يسير في طريق ثلاثي ولا بد لهذا أن يبحث باستمرار عن مركب يجمع بين الفكرتين المتقابلتين، والواقع أن فكرة المثلث التي ألصقت بهيجل لم تكن من اختراعه وإنما هي أساساً من اختراع فشته، وهو وإن كان يسير عليها في بعض الأحيان إلا أنه لا يلزم نفسه بمتابعتها على الدوام، ولهذا فنحن نجد الطريق الجدلي يتحول عنده إلى طريق ثنائي أحياناً ورباعي أحياناً أخرى..

ونسجل لمكتجارت أيضاً نقطة ثالثة هي أنه بين لنا أن السير الجدلي لا يصب في قالب واحد ولا يسير في خط مستقيم لا يحيد عنه على الإطلاق فهو حين يصل إلى استنباط الجوهر ـ على سبيل المثال ـ يسأل نفسه ألم يكن من الممكن أن نصل إلى الجوهر بطريقة أخرى، ويجيب بالإيجاب «غير أن ذلك لا يقدح في خط السير الذي سرنا فيه» (فقرة ٨٥) ومعنى ذلك أنه يشير إلى أن هناك طرقاً بديلة وليس ثمة طريق مقدس واحد، ما دامت الفكرة تشع أضواء كثيرة وعلاقات متعددة بغيرها من الأفكار. والحق أن جدل استنباط التصورات التي تمثل خصائص الوجود عند مكتجارت هو قطعة نافذة وذكية في قلب المنطق الحديث، إنه الجدل كمنهج لتوضيح الأفكار أو هو الجدل ذو الماهية العلائقية كما سبق أن ذكرنا (فقرة ١١٠) وهذا أيضاً يبين لنا مدى الإجحاف في حكم بوبر حين يقول إن الجدل لا علاقة له بالمنطق!

٤٥٩ ـ لكننا نأخذ على مكتجارت أولاً هجومه العنيف على التجربة والمنهج التجريبي إذ لا شك أن جميع التصورات التي ذكرها مستمدة أساساً من التجربة ولا يمكن أن يقال إن مكتجارت في النهاية يُصنّف أفكاراً أو تصورات عقلية خالصة، حسب عموميتها أو أسبقيتها المنطقية، فالعمومية هنا لا تعني شيئاً سوى عدد الماصدقات التي تندرج تحت هذا التصور أو ذاك وهي كلها لا يمكن معرفتها إلا عن طريق التجربة وهو نفسه لم يستطيع أن يتخلص تماماً من التجربة فذهب إلى أنه يعتمد عليها في مقدمتين اثنتين فحسب لكن من الواضح أنه يعتمد عليها في قضايا أكثر من ذلك بكثير،

ولقد سبق أن ذكرنا بعضها في ثنايا هذا البحث .

والواقع أن هذا يكشف لنا مرة أخرى عن أصالة الجدل الهيجلي ، وذلك لأن هيجل يحذرنا باستمرار من التجريد ، ويقول لنا دائماً إن المنطق وحده تجريد أجوف لا يمثل إلا وجهة نظر أحادية الجانب فالحقيقة دائماً عينية، وهو لهذا يذهب إلى أن الجدل يتألف من الاستقراء والاستنباط في آن معاً أو التحليل والتركيب في وقت واحد.

ولقد أدى به بعده عن التجربة إلى الاعتقاد بأن الكيفيات، والعلاقات وبقية التصورات التي ذكرها هي موجودات قائمة بذاتها، ولعل هذا ما دعا «رودلف ميتس» إلى القول بأن تفكيره مجرد أكثر بكثير من تفكير هيجل الذي يصفه بالعينية: «الفارق الأساسي بين تفكير هيجل وتفكير مكتجارت هو أن الأول عيني مشبع بالتجربة بينما الثاني مجرد بعيد عن التجربة. فقد كان مكتجارت حريصاً على أن يحتفظ لتحديداته الصورية بنقائها الأول الذي لا تشوبه أية شائبة من المادة التجريبية، ومن الطبيعي أنه لم يستطع أن يحقق هذا الهدف على طول الخط»[٩].

٤٦٠ ـ إذا كان سير الجدل عند هاملان ومكتجارت يعبر عن جفاف مجرد لا حد له حتى ليصدق عليه ما قاله برادلي عن جدل هيجل من أنه «رقصات لأشباح آتية من العالم الآخر» أقول كنا نصادف في البابين الأول والثاني من الكتاب الأول مثل هذا التجريد الخانق فإننا نحس مع المركب العيني عند لافل بأول نسمة ندية، فلم يكن لافل يحتقر العالم أو ينأى بنفسه عن التجربة وإنما هو على العكس يحدثنا عن الأنا في قلب العالم، أو عن الذات عندما تنغرس في قلب الموضوع ولا حياة لها خارجه كما أن الموضوع لا يكون موضوعاً إلا بالنسبة لذات وها هنا نجد لافل ببراعة ونفاذ ـ يحلل هذه «المشاركة» أو هذه الوحدة الجدلية بين الأنا والعالم وما ينفك يغزل أو يجْدل تصورات الأنا والعالم معاً فينتقل من تصور الامتداد (وهو

---

(٩) الفلسفة الانجليزية في مائة عام ـ المجلد الأول ص ٤٥٨ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا.

تصور خاص بالعالم الخارجي) إلى تصور الديمومة (وهي تصور خاص بالعالم الداخلي) ومن تصور الحركة (وهو تصور خاص بالعالم الخارجي) إلى تصور القوة (وهو تصور خاص بالعالم الداخلي).. الخ ثم يكشف لنا في جدل الحواس كيف تتداخل الأنا مع العالم وكيف تمثل الحواس نوافذ تطل منها على العالم وينفذ منها العالم إلينا. وهذه الحواس هي نفسها تنقسم إلى مجموعتين متقابلتين الحواس الخارجية والحواس الداخلية. وداخل كل مجموعة نجد هذا الالتقاء بين الإنسان والعالم: فالبصر يعطينا السطوح والمساحات وهو لهذا حاسة المكان أعني أنه أقرب إلى العالم الخارجي، أما السمع فهو يعطينا الصوت الذي يملأ الديمومة أي أنه أقرب إلى العالم الداخلي، أما الشم والذوق فهما يمهدان للانتقال إلى الحواس الداخلية وإن كان فيها نفس التقابل السابق: فالذوق يسمح لنا بأن نتعرف على الامتداد الداخلي للأجسام فهو أقرب إلى البصر أعني إلى العالم، أما الشم فهو ينفذ إلى «إيقاع» حياة الأجسام ذاتها ومن هنا كان أقرب إلى السمع أعني إلى العالم الداخلي، أما اللمس فهو الحد الفاصل بين الحواس الخارجية والداخلية ولذلك لا ينحصر في مكان معين لكنه ينتشر على سطح الجلد كله.. الخ. وهكذا أوضح لنا لافل أن الجدل لا يتعلق بالأفكار المجردة وحدها وإنما هو يمكن أيضاً أن يعالج اللقاء الحي بين الإنسان والعالم.

٤٦١ ـ لكنا نأخذ على «لافل» أن يصف هذا الجدل بأنه منهج تحليلي فحسب ويقع في نفس الخطأ ـ ولكن بطريقة مضادة ـ الذي وقع فيه هاملان. إن التركيب عامل أساسي في الجدل ولا يمكن أن يكون هناك جدل بغير تركيب. والواقع أن ما فعله لافل بالفعل هو أنه حلل «صورة كلية» موجودة، أو أنه حلل مركباً قائماً بين الإنسان والعالم، وماذا عسى أن تكون عملية المشاركة التي لا يمل لافل من الحديث عنها إن لم تكن صورة تركيبية للإنسان والعالم.؟ وماذا يمكن أن يكون فعل المشاركة الذي يحدثنا عنه لافل إن لم يكن فعل تركيب أساساً؟ أليس في استطاعتنا أن نقول إن لافل يقترب في فعل المشاركة من سارتر في فعل التشميل؟ وإذا كان جدل المحسوس هو غزل

لتصورات الأنا والعالم أو ذهاب وإياب بين الذات والموضوع فكيف يمكن أن يعتبر بعد ذلك منهجاً تحليلياً خالصاً . . ؟

٤٦٢ ـ في الكتاب الثاني ـ جدل الطبيعة ـ لا نريد أن نقف طويلاً عند الربط بين المادة والجدل فهو أمر ظاهر البطلان وقد عرضنا لتفنيده في حينه كما أخذ سارتر وغيره من الوجوديين الفرنسيين على عاتقه دحض مزاعمه ما يقرب من عشرين عاماً. فضلاً عن أننا ناقشناه في مكان آخر وانتهينا إلى أن جدل الطبيعة لا يقبله إلا فيلسوف هيجلي أعني فيلسوفاً مثالياً يتصور العالم على أنه روح أو يتضمن ـ بشكل ما ـ خصائص الوعي والروح لأن القول بوجود «صراع» بين الأضداد «الكامنة في جوف الأشياء لا يكون له معنى إلا في حالة واحدة فقط هي التسليم ـ ولو بطريقة ضمنية ـ بوجود لون من ألوان الوعي في الطبيعة» فضلاً عن أن الصراع والتناقض والتضاد . . الخ لا تستقيم إلا مع الفكر أو الروح فحسب لكنها تخلو من المعنى لو ألصقت بالطبيعة المادية، أضف إلى ذلك أن القول بأن الطبيعة تسير من البسيط إلى المركب أو من الأدنى إلى الأعلى يعني القول بوجود غاية تسعى الطبيعة إلى تحقيقها . . الخ الخ.

٤٦٣ ـ لكنا نريد في هذا الكتاب الثاني أن نقف قليلاً عند بشلار، إذ لا شك أنها المحاولة الكبرى في ميدان البحث عن جدل للطبيعة فإذا كان أنجلز يقول لنا إن فلسفة الطبيعة قد انتهت إلى الأبد وأننا لا بد أن نسعى إلى أن يحل محلها جدل للطبيعة فإن بشلار يوافق ـ ضمناً ـ على هذه القضية لكن ما يحل عنده محل فلسفة الطبيعة هو «فلسفة للعلوم» وهي الفلسفة المفتوحة أو الفلسفة العلمية الجدلية بمعناها الدقيق والواضح. ولا شك أن بشلار كان رائعاً للغاية فقد كشفت لنا عن الكثير من الحقائق الأساسية عن الجدل في ميدان العلوم الطبيعية. فبشلار يخبرنا مثلاً ـ أن استخدام الفكر الجدلي في ميدان العلوم لا يعني قط أن يحل الفيلسوف محل العالم أو أن نجعل من الجدل منهجاً تجريبياً يسير عليه العلماء في دراستهم للطبيعة أو حتى يسترشدون به في دراستهم للظواهر الطبيعية. إن الجدل العلمي لا علاقة به بظواهر

الكون المادية وإنما هو يدرس الأفكار والمفاهيم والتصورات العلمية وحدها، وهو في ذلك أشبه ما يكون بمناهج فلاسفة التحليل المعاصرين الذين يحللون الأفكار العلمية ويتركون للعلماء مهمة البحث في ظواهر الطبيعة. ويعطينا بشلار على ذلك مثالاً هو النسبية، فهي بوصفها فكراً جدلياً لم تنشأ من تأمل شكل العالم أو النظر في ظواهر علم الفلك لكنها نشأت حين تأملنا التصورات الأولى أعني حين وضعت الأفكار العلمية «الواضحة» موضع الشك، وحين جعلت للأفكار البسيطة وظيفة مزدوجة: خذ مثلاً فكرة التآني.. Simultaneité نجد أنها فكرة واضحة وبسيطة بل هي من أكثر الأفكار وضوحاً ومباشرة وبساطة: فها هي عربات القطار تتحرك كلها في وقت واحد وها هي القضبان متوازية، وهكذا نجد حقيقة مزدوجة توضح لنا في آن معاً فكرتي: التوازي والتآني. ومع ذلك فقد هاجمت هندسة لوباتشفسكي بدائية فكرة التوازي - فعالم الطبيعة المعاصر يطلب منا أن نربط بين الفكرة الخالصة للتآني وبين التجربة التي ينبغي أن تبرهن على تآني حادثتين، ومن هذا المطلب الغريب ولدت النسبية[10].

٤٦٤ - ينبهنا بشلار إذن إلى أن الجدل العلمي لا يعني بدراسة ظواهر الكون وإنما يهتم بالأفكار العلمية كما ينبهنا إلى حقيقة أخرى أساسية وهي أن العلم والتصورات العلمية كانت حتى بداية القرن العشرين ترتكز على العقل الكلاسيكي أو التحليلي... الخ أعني العقل الذي يعتمد على منطق أرسطو ومعنى ذلك أن العلم المعاصر هو وحده العلم الجدلي ومن ثم لا يعد كل كشف علمي مرحلة من مراحل الجدل اللهم إلا بقدر ما يعد الفهم مرحلة من مراحل الجدل. فليست الروح العلمية طوال تاريخها جدلية كلا، إن بشلار هو الذي يسعى إلى تجديد هذه الروح «فإذا كان العلم قد تطور فإن على العقل أن يتطور كذلك وإذا كان العلم قد أصبح يواجهنا اليوم بما يبدو مناقضاً لقواعد العقل، فان على العقل أن يغير قواعده وأن يخضع للعلم[11].

---

(١٠) G. Bachelard: Le nouvel esprit scientifique p; 43.

(١١) G. Bachelard: La philosphie du Non P. 144.

«والفكر العلمي بدوره إذا استطاع أن يلعب على حدين متعارضين: كالاقليدي واللاإقليدي على سبيل المثال فإنه يكون بذلك قد دخل في نطاق التجديد»[١٢]. و«النظريات التي تحدثنا عن عقل مطلق ثابت لا يتغير ليست إلا فلسفة من الفلسفات ولى عصرها»[١٣].

٤٦٥ - مَحْمَدةٌ أخرى نذكرها للجدل العلمي عند بشلار وهي أنه أطلعنا على أن الخطأ جزء لا يتجزأ من الحقيقة، لقد كان الخطأ معروفاً قبل بشلار على أنه حادث عرضي مؤسف وهو نتيجة تسرع وخلط - كما يقول «موريس كانجليم . . M. Canguilhemm» على حين كان يُنظر إلى الجهل على أنه اللاعلم أو عدم وجود معرفة، ولم يؤكد فيلسوف قط من قبل كما فعل بشلار على أن الروح هي أولاً قدرة خالصة على الخطأ وأن الخطأ له وظيفة إيجابية في تكوين المعرفة وأن الجهل ليس لوناً من النقص أو الغياب وإنما هو بنية وحيوية الغريزة[١٤]. يقول بشلار في هذا المعنى: «إن المعرفة عند العالم تخرج من الجهل كما يخرج النور من الظلمة» فالعالم لا يدري أن الجهل هو نسيج من الأخطاء الموضوعية المتماسكة الصلبة. وهو لا يضع في اعتباره أن الظلمات الروحية لها بنية وأن كل تجربة موضوعية صحيحة في هذه الحالة ينبغي باستمرار أن تحدد تصميماً لخطأ ذاتي»[١٥].

٤٦٦ - هذه كلها حسنات نذكرها لبشلار لكنا لا نريد أن نغالي في تقدير بشلار كما فعل بعض الباحثين الذين يرحبون بالجدل العلمي ترحيباً كبيراً لكنهم في الوقت ذاته يصفون الجدل الهيجلي والجدل عند سارتر بأنه كارثة «على الفكر المعاصر»، ومنهم مثلاً «ريمونـدرييه» الذي يذهب إلى أن بشلار «وجونست» وغيرهما من دعاة الجدل العلمي ينتقدانِ بعمق المذهب العقلي الدجماطيقي باسم فلسفة مفتوحة وباسم علم تُجبر منه التجربة بغير انقطاع على مراجعة المبادىء والبديهيات والمسلمات التي يقال إنها عقلية. وهما

---

(١٢) G. Bachelard: Le nouvel esprit..; P. 7.
(١٣) G. Bachelrad: La philosphie du Non P. 145.
(١٤) Hommage à Bachelard; P. 6.
(١٥) La philosphie du Non P. 8.

يكتشفان فيها مصادرات تعسفية. ولكن المعروف أن هذا الجدل لا علاقة له بالجدل التاريخي النزعة ذي النمط الهيجلي. إن هذا الجدل موجود هو نفسه في أطرافه المتعارضة، ما دامت التجارب الجديدة هي التي تخلق في العلوم «موقفاً جديداً» ومضطرباً دون أن يكون في نفس الوقت عبارة عن لحظة جديدة تناقض اللحظة السابقة وهذه التجارب الجديدة ترغمنا على إعادة صهر مستمر ـ لكن ليس علم البصريات. .Optique هو عند بروي. . Broglie المركب الجدلي للقضية عند نيوتن والنقيض عند يونج. . Young ومن ناحية أخرى فإن ممارسة ملكة التصحيح ليست عملية بغير غاية ولا هدف سوى أنها تمتلك قيمة خاصة في ذاتها، وإنما الممارسة هي في خدمة متطلبات دقة أعلى [١٦]. وينتهي ريمون رييه في هذا المقال إلى نتيجة غريبة حيث يقول: «إن الجدل الهيجلي اكتسب مركزاً مرموقاً بغير وجه حق، بسبب ما يوجد من جدل (بالمعنى الحرفي الأصلي لهذه الكلمة) في الذهاب والإياب الذي لا ينقطع من التجربة إلى المبادىء، وهي السمة التي يتسم بها المنهج العلمي»[١٧]! فهل يمكن أن يكون هناك خلط أكثر من هذا. . ؟ وماذا نقول في مفكر يخبرنا أن الجدل العلمي هو الذي رَوَّج للجدل الهيجلي ومكَّن له في الأرض حتى احتل مركزاً مرموقاً؟ علينا أن نرجىء الإجابة عن هذا السؤال حتى نذكر المحاور الأساسية التي يرتكز عليها جدل بشلار ـ وقد لخصها « موريس كانجيلم» في ثلاثة محاور على النحو التالي[١٨]:

١ ـ الأولوية النظرية للخطأ: «فالحقيقة لا يكون لها معناها كاملاً إلا في نهاية نقاش خلافي. . Polémique فليس ثمة حقيقة أولى وإنما هناك أخطاء أولى فحسب. .» و «حقيقة تقوم على أساس الخطأ هذا هو شكل التفكير العلمي».

٢ ـ التقليل من أهمية الحدس «فالحدوس نافعة فهي تخدمنا في أن تتحطم

---

(١٦) R. Ruyer: Le mythe de la raison dialectique P. 12.
(١٧) Ibid.
(١٨) Hommage à Bachelard. P. P. 6 - 7.

وتنتهي». وهي فكرة كما يقول كانجليم ترتكز على صيغتين (أ) في جميع الظروف ينبغي للمباشر أن يستسلم وأن يتنازل عن مكانه للمبنى. . Construit (ب) كل ما هو معطى ينبغي أن نجده من جديد على أنه نتيجة.

٣ ـ والمحور الثالث خاص بوضع الموضوع بوصفه منظوراً لأفكار متعدّدة. والآن ألسنا نجد بين الجدل الهيجلي والجدل العلمي وشائج قربى وصلات رحم؟ أليس الخطأ الذي تحدث عنه بشلار يقترب من السلب الجزئي الذي تحدث عنه هيجل؟ ومن ذا الذي يستطيع أن ينكر الصلة الوثيقة التي تربط بين ما قاله بشلار ـ في المحور الثاني من أن المباشر ينبغي أن يستسلم للمبنى، بما قال هيجل مراراً من أن المباشر يرتبط بالمتوسط، «ليس ثمة شيء لا في الأرض ولا في السماء ولا في الروح ولا في أي مكان آخر لا يتضمن المباشرة والتوسط معا، فهذان الحدّان لا ينفصلان ولا يغيب أحدهما عن الأخر». . والتوسط يعني أنك تتخذ من شيء ما نقطة بداية تسير منها الى شيء آخر. ولنقارن ما يقوله هيجل من أن الحدوس لا بد أن تتحطم والتصورات الكلاسيكية لا بد أن تنهار بهذه العبارة لهيجل: «ان العقل يستخدم جميع مقولات الفهم غير أن العقل لا يستخدمها فحسب ولكنه يحطّمها أيضا وتلك عملية تضايق الفهم لأنه يظن أن العقل ما دام يستخدم هذه المقولات فإنها تكتسب بذلك حقاً في الوجود»[١٩].

أما ما يقوله بشلار من أن الموضوع يوضع من منظورات متعددة فهو لبّ الجدل الهيجلي الذي يعتمد على أن الحقيقة عينية وتتألف من وجهات كثيرة وليست أحادية الجانب.

٤٦٧ ـ نحن لا نهدف من ذلك الى رد كل ما قاله بشلار الى هيجل كلا، لكنا نريد فحسب أن نبيّن أن الصلة ليست مقطوعة من هذين اللونين ومن هنا يكون رييه قد أخطأ أولا في الفصل التام بينهما ويكون قد أخطأ ثانياً

---

(١٩) المنهج الجدلي عند هيجل ص ١٥١.

في القول بأن الجدل العلمي هو الـذي روّج للجدل الهيجـلي [٢٠]. والحق أن بشلار نفسه حقيق ببعض اللوم في هذه النقطة بـالذات، فهـو أول من ذهب صـراحة الى أن جـدله يختلف عن الجـدل الهيجلي: «اذا كـان ينبغي علينا أن نرتاب في كل مفهوم لم يتح لنا تجديله بعد فان ذلك لا يعني العودة الى الجدل الهيجـلي. ففلسفة الـلا ترفض كـل جـدل قبـلي. . a priori ان جـدل العلم المعاصر يتميّز بوضوح عن كل ألوان الجدل الفلسفي لأنه ليس بناء قبليـا وانما هو يترجم خطوات السير التي تتبعهـا الروح في معـرفة الـطبيعية. إن الجـدل الفلسفي كجدل هيجل مثلا يسير عن طريق التضاد بين قضية الى نقيضها ثم الى انصهارهما في فكرة عليا هي المركب أما الأفكار المستمدة من علم الطبيعة فهي ليست متنـاقضة كـما هي الحـال عنـد هيجـل بـل ان القضيـة والنقيض بالأحرى تتم الواحدة منها الأخرى، فكـل واحدة منهـا مكمّلة للأخـرى. . Complémentaires»[٢١]. والغريب أنه يقـرب جدلـه من جدل هـاملان «ان هناك تشابهاً مؤكداً بين بناء الأفكار الفزيقية وبين المنهج التأليفي عند أوكتاف هاملان الذي لا يعتبر النقيض سلبا للقضية: فـالقضيتان اللتـان ترتبـطان في مركب هاملان متعارضتان لكنهما ليستا متناقضتين»[٢٢]. وفي اعتقادي أن هـذا التشابه مؤكـد وأن الصلة بينهما قائمة لا شك فيها. لكن الغريب في الأمر أن «ريبه» كما سبق أن ذكرنا يلوم الجـدل الهيجلي عـلى السير الثـلاثي من القضية الى النقيض الى المركب، مع أن هذا الايقاع الثـلاثي هو لب المنهـج التركيبي عند هاملان. . . !

٤٦٨ ـ لم يبق أمامنا سوى الكتاب الثالث: جدل الانسان: من الداخـل عنـد كيركجـور ومن الخارج عنـد ماركس ومن الـداخل والخـارج معـا عنـد سارتر.

---

(٢٠) نفس المرجع ص ١٢٨ وقارن ما يقوله جان فال: «من أن الجـدل ـ العلمي هو نـوع من الديالكتيك الهيجلي المصغـر» ـ الفلسفة الفـرنسية من ديكـارت إلى سارتـر ترجمـة الأستاذ فؤاد كامل ص ١٨١.

(٢١) G; Bachelard: La philosophie du Non, P. 135 - 6.

(٢٢) Ibid. P. 136.

أما جدل العواطف عند كيركجور، فلعل خير ما أبرزه أمامنا أن العقل الجدلي لا يخلو من عنصر «لا معقول» أو عنصر رومانتيكي أو جانب عاطفي، لكن الخطأ الأساسي الذي وقع فيه كيركجور هو أنه اكتفى بهذا الكشف «وقبع» في اللامعقول والخلف والعبث، إن القلق كما يقول لافل بحق ينبغي أن يكون عاملاً يثير ويوقظ البحث عن حل لا أن يكون هو نفسه حلا. واذا كان كيركجور قد ركّز على الدور اللامعقول وعلى المفارقة وإزدواج الدلالة وما في العاطفة من تناقض، فلا شك أنه أيضا حاول تفسير ذلك كله تفسيراً عقلياً وهذا واضح من حديثه مثلا عن «مفهوم للقلق» أو عن مقولات دينية أو روحية حتى أن لوري يقول: «إنني كنت أود من صميم قلبي ألا يعبّر عن آرائه بمصطلحات الفلسفة الكلاسيكية»[٢٣].

ويقول جوليفيه: ليس من شك في أن دعوة كيركجور الى اللامعقول كانت صدى لما يعتمل في نفسه من صراع بين الميل العقلي والتحليلي الدقيق دقة مذهلة والذي كان يسعى رغم ذلك الى القاء مجموعة من الأسرار الغامضة في صورة المفارقة «واللامعقول» وبين رغبته العميقة في إخضاع العقل للايمان: «ذلك العقل الذي ما فتىء يلحّ على حقوقه عند كيركجور وهذا الصراع يمكن رؤ يته في المصطلحات الكثيرة التي نجدها عنده»[٢٤].

٤٦٩ ـ لست أود أن أعرض هنا جدل ماركس فقد سبق أن عرضت للجدل الماركسي بالتفصيل في مكان آخر[٢٥]واعتبرته هيجلياً لحماً ودماً، بل ذهبت الى القول بأنه ليس ثمّة ما يمكن تسميته بالجدل الماركسي وانما هناك الجدل الهيجلي كما استخدمته الماركسية في هذا الميدان أو ذاك وليس لديّ ما أضيفه هنا سوى أن الجمع بين الجدل وبين المادة في أية صورة من الصور انما هو عمل باطل لا يمكن قبوله، ومعنى ذلك باختصار شديد جداً أن الجدل لا يستقيم الا مع مذهب مثالي أو قل بمعنى أكثر وضوحا أن ما هو جدلي هو

(٢٣) Introduction to sickness unto Death.

(٢٤) R. jolivet: Introduction to kierkegaard P. 53.

(٢٥) المنهج الجدلي عند هيجل من ص ٣١٦ إلى ٣٦٧.

العقل فحسب وهذه الملاحظة تنقلنا الى العقل الجدلي عند سارتر[٢٦].

٤٧٠ ـ في ظنّي أن أول شيء يستحق «النقد» السريع في تجربة سارتر «النقدية» هو ذلك الغموض الشديد والتعقيد الذي لا حدّ له والإسراف في نحت المصطلحات الجديدة وهي مصطلحات ليست كلها ضرورية[٢٧]، حتى أن تلامذة سارتر أنفسهم يجأرون بالشكوى من الثوب اللغوي الغامض الذي يعرض فيه أستاذهم فلسفته، وهم يطلبون من قرّاء «نقد العقل الجدلي» كما طلب دانتي من زوّار المطهر أن ينفضوا عنهم كل رجاء: «سوف يشعر قارىء نقد العقل الجدلي ـ بغير شك ـ بالكثير من القلق والاضطراب والإنفعالات الغامضة لأسلوب سارتر الفلسفي والإجتماعي والسيكولوجي وسوف يتلفّت حواليه باحثاً منقباً لعله يجد اشارات أو علامات تهديه سواء السبيل، لكنه إما أنه لن يجد شيئا قط، أو أن يجد اشارات مضلّلة تقوده الى طرق عمياء سرعان ما يفقد معها ضوء النهار الهادىء»[٢٨]. ولكن ما الذي يجعلنا نلجأ الى شكوى التلاميذ والأستاذ أول من يعترف صراحة بهذه الحقيقة. . . ؟ إن سارتر يقول في كتابه أن من يسير بين سطوره وصفحاته سوف يجد نفسه يقوم بعمل شاق عسير وهو يحتاج لهذا السبب الى خيوط اريان. . Ariane فكما أن «ثسيوس» لم يستطع أن يخرج من «اللابيرنت» إلا بخيط أريان فكذلك قارىء نقد العقل الجدلي يحتاج الى «خيوط» وليس الى خيط واحد.

٤٧١ ـ غير أن سارتر يتعلّل في استخدامه كثيراً من المصطلحات الغامضة بحجة خادعة هي أن الواقع البشري الذي نعيشه هو أساساً واقع غامض ملتبس أو مزدوج الدلالة. . Ambigu من حيث ماهيته ذاتها، فاذا كانت اللغة قد تطوّرت كما يقول داخل حدود معيّنة فرضتها درجة الوعي التي وصل اليها الإنسان فان اللغات الموجودة هي كلها قاصرة عن التعبير عن بعض جوانب الواقع، وخصوصا تلك الجوانب التي نعيشها ونعانيها لكنّنا نتعثّر في

(٢٦) Laing and Cooper: op. cit. p. 16.
(٢٧) Ibid; P. 16 - 17.
(٢٨) Laing and Cooper op. cit. P. 18.

التعبير عنها. صحيح أننا أحيانا نقول كل «قضية ذرية» انما تعكس «واقعة ذرية معينة» لكن مثل هذا التذرّي للعالم واللغة هو نفسه نتاج البراكسيس البشري أعني أنه نتاج مشروع للتذرّي وفكرة المشروع بالطبع تستلزم فكرة شخص ما بوصفه وحدة تركيبية: انّنا نعالج وقائع غامضة بلغة نحاول أن نجعلها واضحة ونحن بهذا الشكل نصل لا محالة الى مستوى جديد من الغموض(٢٩).

لكنّي أعتقد أن ما يقوله سارتر عن غموض الواقع البشري الذي نعيشه لا يغفر له غموضه هو، صحيح أن الواقع البشري غامض حين «يعانيه» المفكّر أو يعيشه لأن التفكير خلق، والخلق معاناة وصراع وعذاب، لكن عرض الأفكار وهي غامضة لا يعني سوى أن الأفكار قد «أجهضت» أعني لم يكتمل نموّها بعد. فنحن وإن كنّا نؤمن بأن الأفكار لا تصدر عن المفكّر كما يصدر الماء عن الينبوع وإنما هي وليدة جهد شاق وتركيز ذهني حاد ومحاولة عنيفة من أجل الغوص الى أعماق الواقع فاننا نؤمن أيضاً أن الفكرة بعد اكتمالها يمكن أن تعرض في أسلوب واضح ولغة مألوفة.

٤٧٢ ـ يبدو أن سارتر قد جانبه التوفيق أيضاً في كثير من التعبيرات فهو يستخدم تعبير «الجدل المتوقّف» ليصف بها الجدل الماركسي وكذلك «الجدل الدجماطيقي» غير أننا نعتقد أن الجدل المتوقف هو أشبه ما يكون بالحياة الميّتة كلا، لا يمكن أن يكون هناك جدل متوقف أو جدل دجماطيقي. فالجدل نفسه حركة كما يقول هيجل ولست أدري كيف يمكن أن يقول لنا سارتر أننا ورثنا عن هيجل أن الحقيقة شاملة وأنها لا بد أن تكون في صيرورة، ثم يحدّثنا بعد ذلك عن جدل «متوقف» وجدل «دجماطيقي» «مغلق». إن الحقيقة الجدلية في صيرورة دائمة وحقيقة الجدل هي الحركة المستمرة ومن ثمّ فإن تعبيرات الجدل المتوقف والجدل الدجماطيقي هي نفسها ليست جدلية. ومن التعبيرات غير الدقيقة أيضا أن يصف تجربته النقدية بأنها مادية ولست أدري كيف يمكن أن يكون «العقل» الجدلي«مادياً».. ؟ لاشك أن سارتر لا يزال في

(٢٩) Ibid P. 19.

تجربته هذه غير مادي أيضا كما لاحظ بحق بعض الباحثين ذلك لأن الواقعة المادية التي يتحدّث عنها هي واقعة انسانية ومن وجهة نظر الإنسان(٣٠).

٤٧٣ ـ لقد حاول سارتر التوفيق بين الوجودية والماركسية فهل حالفه التوفيق في محاولته هذه. .؟ يبدو أن سارتر قد بالغ أشدّ المبالغة بأنها مشروع يتم داخل الفكر الماركسي، صحيح أن سارتر تحوّل في السنوات الأخيرة شيئاً فشيئاً الى دراسة لون من ألوان علم الإجتماع الجدلي الذي يبدو أبعد ما يكون عن المذهب الفردي الذي كانت تتّسم به نظريته الأخلاقية السابقة، فهو الآن ينتقد الجوانب الناقصة في فهمه للاستقلال الذاتي الأخلاقي للفرد الذي يعيش في مجتمع يقوم على الاستغلال. . ومع ذلك فإن وصفه الحالي للوجودية بأنها قطعة أرض حبيسة أو محصورة. . enclave داخل الماركسية هو وصف فيه مبالغة شديدة وأساسية اذا ما قيست بالقدر الذي تغيّر فيه موقفه الأساسي(٣١). ولا شك أن ذلك يفسر لنا الصمت العالي «الذي خيّم على الماركسيين منذ صدور الكتاب حتى فترة طويلة ومن غريب المصادفات أن يصدر كتاب «أسس الماركسية اللينينية» في نفس العام الذي صدر فيه كتاب سارتر ليرد من حيث لا يدري على سارتر مؤكدا جميع «اللافتات» الماركسية الستالينية القديمة ومؤكدا أيضا أن مؤلفي هذا الكتاب لم يقرأوا الوجودية قط»(٣٢). ومن هنا فاننا نسرع كثيراً في الحكم حين نقول «انّنا نجد سارتر صاحب الوجود والعدم قد تطوّر في نقد العقل الجدلي بأن تخلّى تحت تأثير ماركس عن الفرد لصالح الجماعة وعن علم النفس لصالح علم الإجتماع»(٣٣)، اذ الواقع أن سارتر لم يتخل قط عن الفرد وانما كان يسعى الى حل «تلك المحيرة ـ الغريبة» وهي كيف يلتقي فعل الفرد وفعل الجماعة على صعيد واحد دون أن يفقد الفرد طابعه كذات خلاقة صانعة للتاريخ. .؟

٤٧٤ ـ الحق أن تجربة سارتر النقدية جاءت مخيّبة للآمال في كثير من

---

(٣٠) Fredreick A. Olafson: jean Paul Sartre: in the ency. of philosophy Vol. 7.
(٣١) Ibid.
(٣٢) Laing and Cooper op. cit. P. 26.
(٣٣) M. Warnock op; cit; P. 155.

جوانبها فهناك إحساس يلازم القارىء يزداد كلما ازدادت قراءته لهذه الصفحات المضغوطة الكثيفة المركّزة وهو أن ما يقرأه سبق أن قال به فيلسوف آخر بأسلوب مختلف: فالفقرات التي يقدّم لنا فيها سارتر جماعة العهد أو القسم التي تربط فيما بينها رابطة الرعب والخوف والتي تستمر في البقاء من خلال الرعب ـ تقنع المرء في النهاية أن هذا الصوت هو صوت هوبز. ألسنا نجد حالة الرعب الخاصة بالتجمّع أو التسلسل مقابلة أو هي الوجه المقابل لحرب «الكل ضد الكل» عند هوبز في الحالة الطبيعية الأولى للانسان. . .؟. ألسنا نرى القسم الذي يدعمه الرعب بوصفه العهد أو الميثاق الذي يدعمه السيف. .؟ لقد اهتم كل من هوبز وسارتر بنوع ما بتفسير كيف يدخل الناس وهم موضوعات مادية أو ذرّات مادية في حالة المؤسسات المستقرّة والقوانين القائمة. وهناك بالطبع اختلافات هائلة بينهما لكن عند كل من هوبز وسارتر نجد أنفسنا حيارى في معرفة ما اذا كان بناء المؤسسات هو أوّلي قَبْلي. . à priori أو تجريبي في جانب منه.

٤٧٥ ـ وهذا يسلمنا الى نقطة أخرى هامة وهي أن سارتر يزعم أنه يقيم علماأنثروبولوجيا ويستمد أمثلته كلها من التاريخ. وهو يزعم فضلا عن ذلك أنها واقعة عارضة فحسب وليست ضرورية كون الندرة وضعاً طبيعياً للانسان لكن إفرضْ أنه لم تكن هناك أمثلة تاريخية يؤيد بها فكرته في عملية الإنتقال من التسلسل الى الجماعة، وافرضْ أنه لم يكن محظوظا بما فيه الكفاية لقيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ أكان يمكن له في هذه الحالة أن يقدم هذه النظرية. .؟

٤٧٦ ـ هناك نقطة أخيرة في نقد سارتر وهي أن الفكرة التي يذهب اليها من أن كل فعل بشري ينتهي الى غائية مضادة فكرة غريبة جداً. ترى ما الذي يمكن أن يحدث لو أننا طبّقنا هذه الفكرة عليه هو نفسه. .؟ لست أدري ما الذي يقوله سارتر لو أننا قلنا إن «التشميل التاريخي» الذي يقدّمه في نقد «العقل الجدلي» ـ اتساقا مع فكرة سارتر نفسها قد أدّى الى عكس الغاية المطلوبة.

٤٧٧ ـ لكن يبقى علينا بعد ذلك كله أن نسجّل له الجوانب القيّمة التي عرضها في محاولته النقدية هذه. ونحن نحمد له أولاً حرصه على الفرد ودفاعه المجيد عنه، حتى اعتبره الدعامة الحقيقية في صنع التاريخ، فسارتر أشد ما يكون حرصا على الحرية الفردية وفي اعتقادي أنها الأساس لكل عمل خلّاق. ولهذا السبب فشل في التوفيق بين الوجودية والماركسية. لكن سواء نجحت محاولته أم فشلت في الجمع بين حرية الفرد وضرورة الجماعة فسوف يبقى في النهاية أنه حاول جاهدا أن يفسّر تلك المحيرة الغريبة.

٤٧٨ ـ من الأمور الهامة التي ينبغي أن نسجلها لسارتر أيضا أنه كشف لنا عن الكثير من خصائص العقل الجدلي: فهو يذهب مثلا الى أن العقل الجدلي ليس جاهزاً وإنما هو يُصنع عبر التاريخ وليس هناك حدل يفرض نفسه على الوقائع كما تفرض مقولات كانط نفسها على الظواهر، لكن الجدل مغامرة فردية وليس هناك تخطيط مسبق لها في أي مكان. كما كشف كذلك عن أن العقل الجدلي لا يمكن أن تكون له قوانين ولو كانت هناك قوانين كتلك التي ذكرها انجلز فلا بد أن تكون هي نفسها جدلية بمعنى أن تتطور وتنمو خلال التاريخ. كما كشف أيضا أن العقل الجدلي يُغزل بين الفرد والجماعة فهو وحدة الداخل والخارج داخل الإنسان وخارجه.

٤٧٩ ـ كشف سارتر أيضا عن خاصية هامة للعقل الجدلي وهي أنه يحمل عنصراً رومانتيكياً بارزا ورومانتيكية العقل الجدلي عند سارتر بارزة في صفحات لا حصر لها من كتابه بل إن بعض تعبيراته ليست الا تعبيرات رومانتيكية **مفرطة**. أنظر اليه مثلا وهو يقول «إن الواقع ينزف دما بين يدي الفاعل»! ورومانتيكيته بارزة أيضا في قوله إن العقل الجدلي لا يتجلّى الا للعقل الجدلي، وهي عبارة شديدة الشبه بقول كيركجور أن المعرفة محبّة مستندا الى قول المسيح «**سوف** أظهر لمن يحبني» والعقل الجدلي عند سارتر لن يظهر أيضا الا لمن يحبّه..!

ثانيا: العقل الجدلي

٤٨٠ ـ وصفه قوم بأنه يتلاعب بالألفاظ ويصادر على المطلوب ويتصيّد المتناقضات ويحطم المنطق ـ فهو آفة العصور الوسطى[٣٤] وكارثة الفكر المعاصر[٣٥] بينما وصفه آخرون بأنه «الفلسفة لا أكثر ولا أقل» و«البديل الوحيد لا بد أن يكون الإنكار الدجماطيقي وذلك هو الطريق الوحيد الذي تعدم فيه نظرية الجدل بشكل واضح، فلكي لا تكون جدلياً لا بد لك من أن تكون دجماطيقياً مهما فسّر هذا التضاد الأساسي»[٣٦]. ولا شك أن كل فريق يسرف في موقفه فليس الجدل مجرّد تلاعب بالألفاظ، **ولا هو الفلسفة** بعينها، وفي استطاعتنا أن نقول إن الرحلة الطويلة التي قطعناها منذ أن بدأنا بـ «**هاملان**» **تظهرنا على أن هناك ما يمكن تسميته بالعقل الجدلي** الذي يتّسم بسمات معيّنة أو يتألف من عناصر خاصة يركّز هذا الفيلسوف على هذا العنصر، بينما يركّز فيلسوف آخر على عنصر آخر.

٤٨١ ـ أولى هذه السمات وأهمها جميعا السلب أو التضاد أو التناقض. . الخ أو ما شئت من الأسماء التي أسرف الجدليون في استخدامها ولكن واحداً منهم ـ هو هاملان كشف عن هذه السمة الرئيسية وأطلق عليها الإسم الحقيقي لها وهو التقابل سواء أكان التقابل بالتضاد أو بالتضايف، ولا شك أن الذين استخدموا كلمة التناقض ـ كهيجل مثلا كانوا يقصدون بها التضاد، ولكن هذا المعنى لم يتّضح صراحة الاّ في تطوّر الجدل بعد هيجل فقد كشف عنه هاملان كما ألحّ عليه بشلار وغيرهما من الفلاسفة الجدليين.

غير أن العامل الهام يحتاج الى أن نقف قليلا عنده لنناقش ما يقوله

(٣٤) Dialectiq : Art in: Great ideas Vol. 1 P. 345.

(٣٥) R. Ruyer; Le mythe..; Dans la revue de la Metaphysique..;

(٣٦) Mortimer J. Adler: Dialectic - kegan Paul London 1927 P. vi.

خضوم الجدل ولنزيل اللبس الذي يقع فيه الكثيرون حول هذا الموضوع.

يسلم «كارل بوبر» بأن التناقضات كانت على أعظم جانب من الأهمية في تاريخ الفكر وهي تساوي في أهميتها أهمية النقد، اذ أن النقد يعتمد على اظهار التناقض وأن النقيض هو النقد والنقد هو القوة المحرّكة الرئيسية للتطوّر العقلي: «وبدون تناقضات، أي بدون نقد، فلن يكون ثمة دافع عقلي لتغيير نظريتنا، أعني لن يكون هناك تقدم عقلي»[٣٧]. لكن الجدليين ينتهون في رأي بوبر ـ من مقدمة صحيحة وهي أن التناقض بين القضية والنقيض خصب ومثمر الى نتيجة خاطئة هي ليس ثمة ما يدعو الى تجنّب هذه المتناقضات المثمرة..! والحق أن هذه النتيجة التي يصل اليها بوبر غريبة للغاية: فلم يقل أحد من الجدليين ـ على ما أعلم بالوقوف عند هذه «المتناقضات المثمرة» بل إن كيركجور الذي كان ينظر الى التناقض نظرة عاطفية كان ينشد أيضا التخلّص منه بأن يلقي بنفسه في أحضان الإيمان ليجد السلام والسكينة وراحة النفس. فكيف يمكن لبوبر أن يذهب الى أن الجدليين يقولون أنه «ليس ثمة حاجة الى تجنّب هذه المتناقضات المثمرة..»؟ إنني أعتقد على عكس بوبر أن المنطق الجدلي يشعر بالمتناقضات أقوى من المنطق التقليدي اذ أن المنطق التقليدي سكوني يجعل التناقض حالة ينبغي تجنّبها فحسب، أما المنطق الجدلي فتكون فيه الرغبة في التخلّص من التناقض قوية الى حدٍّ التحريك وتحديد اتجاه المركب ولهذا قال هيجل بحق إن التناقض يدفع الى الأمام. ولهذا أيضا نجد أن المنطق عند هيجل يتوقف عند ما نصل الى مقولة لا يتولد منها أي نقيض جديد: فالفلسفة هي التخلّص النهائي من التناقض وتلك هي الحال نفسها مع كيركجور ومع بشلار وغيرهما من الجدليين.

كلما كان هناك تناقض أو تضاد كانت هناك حركة للتخلّص منه.

٤٨٢ ـ الجدليون لا يسلمون بالتناقض: «ان التناقض الذي لا يُحلّ هو عند هيجل كما هو عند كل إنسان آخر علامة على الخطأ»[٣٨]. ومن ذلك كله

---

(٣٧) What is Dialectic..? in con. et refut. P. 316.

(٣٨) Mctaggart: Studies in Hegelian dialectic P. 9.

فسوف يبدو تصوير «بوبر» للتناقض الجدلي ظاهر البطلان، ولو أنه اهتمّ بدراسة الجدل عند فلاسفة آخرين غير هيجل (الذي يكنّ له عداءاً غير مجذوذ) - لأعفى نفسه من الجهد الذي بذله في صفحات طويلة ليبرهن على أن الإيمان بالمتناقضات يهدم العلم وأننا «اذا سلّمنا بقضيتين متناقضتين فان أية قضية مهما تكن لا بد من التسليم بها في هذه الحالة لأنه من زوج من القضايا المتناقضة يمكن أن نستنتج استنتاجا صحيحاً أية قضية مهما تكن»(٣٩). أقول لو أن بوبر قرأ هاملان أو لافل أو بشلار.. الخ أو أي فيلسوف من الفلاسفة الجدليين بعد هيجل لعرف أن هناك خاصية مشتركة بينهم هي حرصهم على توضيح أن الجدل لا يعني التسليم بالمتناقضات أو حرصهم على هذا الجانب الهام الذي استغله خصوم الجدل أسوأ استغلال لأسباب لم تكن كلها علمية على كل حال.

٤٨٣ - غير أن بوبر يسوق بعض التحذيرات من هذه الدجماطيقية المسلحة.. Reinforced Dogmatism كما يحلو له أن يسمّيها: «وهي دجماطيقية لم تعد تخشى أي لون من ألوان الهجوم وسلاحها هو أشد فتكاً من الأسلحة المادية: هو قبولها للتناقض بحيث تصبح في مأمن من كل نقد ومن كل هجوم»(٤٠). يحذرنا بوبر من التعبيرات المجازية والاستعارات التي يستخدمها الجدليون حين يقولون لنا:

١ - القضية «تنتج» نقيضها، فهذا خطأ لأن موقفنا النقدي هو الذي ينتج النقيض فحسب.

٢ - أنّ هناك صراعاً بين القضية والنقيض مع أن الصراع قائم بين العقول فحسب.

٣ - أن الصراع ينتج المركب - مع أن الصحيح هو أن العقول هي التي تنتج أفكاراً جديدة.

ونحن بدورنا لا نرى بأساً من هذه التحذيرات التي يسوقها بوبر وانما نقول إن التحذير الأول قال به بشلار حين حذرنا من الظن بأن الجدل ليس

(٣٩) K. Popper: Ibid; P. 317.

(٤٠) Ibid; P. 327.

الا مقعداً وثيراً: «يكفي أن يتربّع عليه الفيلسوف لكي تنكشف لـه الأسرار وتنفض المغاليق وإنما هو معاناة مستمرة في سبيـل «تفتيح» المفـاهيم العقلانيـة واحدة بعد الأخرى»(٤١). أما التحذيرين الأخيرين فهما لا ينتقدان في الواقـع سـوى الجدل الـطبيعي الذي يجعـل الصراع في جـوف المادة لا صـراع عقول أعني أنه يتخيل وجود جدل بلا إنسان وهو وهم باطل وقد كـان عرضـة لنقد كثير من الفلاسفة الجدليين أنفسهم كما سبق أن ذكرنا.

ننتهي من ذلك كله الى أن العامل الأول والمشترك بين جميع ألوان الجدل هـو التقابل (الذي سمي أحيـانا بـالتضاد وأحيـانا بـالتناقض وأحيـانا أخـرى بالسلب) ـ وأن هذا التقابل حين يوصف بأنه تناقض فان المراد بهذا الـوصف في العـادة هو التضـاد لا التناقض بمعنـاه الأرسطي، فضـلا عن أن الجدل لا يحتفظ بـالتضاد ولا يُبقي عـلى التناقض وانمـا هو يتخـذ منه محـرّكاً يـدفعه الى الأمام: فهو يحطم هذا التضـاد لكي يصل الى مـرحلة أعلى، وذلـك يعني أن الجدل «طريقة في النظر الى الأشياء لا تقتصر عـلى القول بـأن المنظور العقـلي الأصيل هو المنظور المتعلق بالواقع في كليتـه وهو نتيجـة لعملية تـطوّرية، بـل تؤكد أيضا أن للتضاد والتقابل والسلب أهمية كبرى»(٤٢).

٤٨٤ ـ العامل الثاني هو الكلية أو الشمول.. Totalité وهي فكـرة تمثل خيـطاً مشتـركـاً بـين الجـدليـين جميعـاً، فـهي واضـحـة في المنهـج التـركيـبي عـنـد هـامـلان، وفي فعـل المشـاركـة عنـد لافـل، وفي عمليـة التشـميـل عـنـد جـان بـول سـارتـر. والفكـر العـلمي هــو الآخـر يعمـد إلى تكـوين شمـولات.. Totalités من الأفكـار والمفـاهيم العلميـة المختلفة ولهـذا فان الـظواهر العلميـة تطرح «مشكلة التـركيب» أمام الـروح كما يقـول بشلار والتـركيب الذي يقصـده «هو الـذي يبعث الحياة في العلم الحديث ولا علاقة له بالتركيب الذي كان يتحدث عنه ديكـارت»(٤٣).

(٤١) G. Bachelard: la philosophie du Non; P. 138.

(٤٢) ماريا برا: «في الديـالكتيك..» ـ تـرجمة الـدكتور فؤاد زكـريا مجلة ديـوجين ـ العـدد الثامن نوفمبر عام ١٩٦٨. ص ١٨.

(٤٣) G. Bachelard: LeNouvel Esprit..; P. 14, 15, 17.

والواقع أن الصيغة الكلية أو الصورة الشاملة، أو فكرة الشمول من العوامل الأساسية في تكوين العقل الجدلي وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعامل السابق الخاص بالتقابل أو السلب فلا يمكن أن يكون هناك سلب ما لم تكن هناك صورة كلية ـ ضمنية أو صريحة يتمّ السلب على أساسها، ومن هنا قال لافل بحق إن الكلي لا بد أن يأتي أولا، ولا بد أن يتحدد الجزئي بالنسبة له: «فالكلّي لا يحمل في جوفه الأسباب التي تجعله يتجزّأ ويتحقّق بالفعل..» (قارن فقرة ١٢٧ فيما سبق) ولهذا أيضا كان الجدل عقلياً فهو لا يبدأ من معطيات الواقع ويحصر نفسه فيها وإلا لظلّ حبيساً لهذا الواقع المعطى، وإنما هو يدرك الأشياء الجزئية في حقيقتها الكلية فيعرف حاضرها ومستقبلها ويعرف علاقتها الحقيقية التي لا يكشف عنها وضعها المباشر، إنه باختصار يدرك الإمكانات الحقيقية التي يتضمنها الشيء وهو الذي يدرك أن الوضع القائم لشيء من الأشياء هو وضع ناقص يكمن السلب في جوفه لأنه يعبّر عن جانب من جوانب هذا الشيء ويتجاهل كل ما ينطوي عليه من امكانات. وبسبب هذا العامل الكلّي أو عنصر الشمول أو الصيغة الكلية هذه، تعارض الفلسفة الجدلية باستمرار الفلسفات الواقعية والوضعية، فالجدل كما يقول ماركيوز «يفند الوضعية من داخلها تماما. وحين يؤكد أن الكلّي يعلو على الجزئي فإنه يكافح ضد كل رأي يقتصر الحقيقة على الجزئي المعطى، فالكلي أكثر من الجزئي، وهذا يعني في المجال العيني أن إمكانات البشر والأشياء لا تستند الى الصور والعلاقات المعطاة التي قد يظهرون بها واقعياً»(٤٤).

٤٨٥ ـ خاصية ثالثة للعقل الجدلي وهي أنه هو نفسه مركب، إذ أنه يعارض العقل التحليلي أو الوضعي الكلاسيكي لكنه يشمله في جوفه ويرتكز عليه أيضا وهذه الخاصية هي التي يشرحها هيجل من قبل تحت العلاقة بين الفهم والعقل، وعرضها سارتر تحت العقل التحليلي والعقل الجدلي، وبشلار تحت العقل الكلاسيكي والعقلانية الجدلية... الخ. بل إن نفس الخاصية

(٤٤) العقل والثورة ـ ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ص ١٢٥.

موجودة عند كيركجور الذي كثيراً ما يحدثنا عن تحطيم العقل (بالمعنى الكلاسيكي) لكي نصل الى المفارقة (أو العقل الجدلي) ـ والتفرقة بين هذين الجانبين من القدرة العقلية عند الإنسان واضحة منذ هيجل وبعده: يقول كولنجود: «موضوع الفهم ليس هو الكلي في واقعه الفعلي الحقيقي أعني الكلي الذي يعيش في جزئياته بل هو الكلي المفصول أو المنزوع عن جزئيات والذي يتحوّل الى صيغة مجردة ومغلقة ويرجع الى الفعل الأصلي التعسّفي للتجريد الذي يقوم به الفهم»(٤٥). ويستمر كولنجود فيحدثنا عن العقل بمعناه الجدلي فيقول: «أما العقل فهو الفكر العيني أي الفكر الذي لا يخلق لنفسه بتعسف عن طريق التجريد أي موضوع كما يهواه ليجد الراحة والسهولة حين يجعله موضوع تفكيره. بل هو يدرس الوقائع كما هي، وتصوّره للكلي هو تصوّر الكلي الذي لا يكون كذلك الّا مع جزئياته الخاصة. ومن هنا فان العقل يفكر في الكلي العيني لا الهوية الذاتية العادية التي تسقط جميع الاختلافات. ان الهوية عنده هي تلك الهوية التي تكون فيها الاختلافات جزءاً عضوياً أساسياً»(٤٦).

لكن لا يظن ظان أن كولنجود يصف لنا خصائص العقل الجدلي (وهو يكتفي كما كان يفعل هيجل دائما يلفظ العقل فحسب) على أنه يشمل في جوفه الفهم يقول: «غير أن فصل الفهم عن العقل هو نفسه عمل من أعمال الفهم ينكره العقل ويأباه»(٤٧). «ولهذا فمن الضلال أن يقول قائل من خصوم الجدل أن العقل الجدلي ينافس العقل الكلاسيكي ويريد أن يحل محله»(٤٨).

٤٨٦ ـ هناك خاصية أخرى للعقل الجدلي وهي أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً باللغة وهذا هو السبب في أن الجدليين ينحتون باستمرار كلمات جديدة وهذا هو السبب أيضا في المصطلحات الجديدة الكثيرة التي نلتقي بها عند بشلار وسارتر وغيرهما من الجدليين. ولهذا نرى الفيلسوف المعاصر «بريس بران»

---

(٤٥) R. G. Collingwood: «Speculum mentis» P. 196.

(٤٦) Ibid. P. 197.

(٤٧) Ibid. P. 198.

(٤٨) R. Ruyer: Le Mythe de la raison dialectique.

يذهب الى أن مشكلة اللغة ومشكلة الجدل مرتبطان برباط وثيق للغاية، ان القفزة الهائلة كما يقول ـ والخطوة الحاسمة في الفلسفة ليست كما يقول الوجوديون بين العدم والكل وبين المحال والله ولكنها بين ألا أستطيع أن أقول شيئا وأن أستطيع أن أتكلم، وهناك هامش بين الأحداث وبين اللغة هو قدرتنا على الإختراع والقدرة على أن نقول أي شيء في أي وقت ولو لم يكن ذلك كذلك لكنا قد أصبحنا مقيدين بما يحدث فحسب، ولو كنا بصفة خاصة نقول ما هو كائن فحسب أعني لو أن كلماتنا كانت التعبير المباشر والضروري، ما كنا قد فعلنا شيئا ـ سوى أن نصف ما نسميه بالعالم(٤٩).

وواضح أن هذه الخاصية ترتبط بعامل الشمول أو الصورة الكلية فهناك فجوة بيني وبين الأشياء أو قل إن المعطيات الجزئية الموجودة أمامي ليست هي أجزاء الصورة الكلية التي أشكلها، إنني أشكل صورة كلية تصبح نفسها هذه الجزئيات ناقصة، أو فيها جانب سلبي، لأن الصورة التي أكوّنها هي عن إمكانات هذا الواقع المعطى وليست صورة منقولة بأمانة أو طبق الأصل من الواقع ولو حدث ذلك لما كان هناك سلب ولا تعارض. وفضلا عن ذلك فان هذه الصورة تتم في اطار لغوي كما يقول لنا بران ولهذا كان لا بد من اختراع كلمات جديدة باستمرار والجدل كما يتصوّر بريس بران هو أساساً اجابة عن مجموعة من المشكلات التي تطرحها اللغة: «ما الجدل إن لم يكن في كل لحظة اختراع كلمة جديدة تجعل المشروع يقفز وتقفز معه مخاطره»(٥٠). غير أننا لا بد أن نلاحظ هنا أيضا أن الكلي هو الذي يضفي المعنى على جزئياته وهو الأساس في تكوينها. «الفكرة التي يقدمها لنا الجدل عن اللغة وقيمتها هي بالضبط عكس الفكرة التي كان يزودنا بها الرياضيون اذا علمنا أن الكلمات ليست هي التي تضفي على الجملة معناها وإنما الجمل هي التي كانت وستكون ـ تحدد وتعيّن في النهاية مغزى الحدود والألفاظ التي تتكون منها الجملة التي نستخدمها حين نتحدث.. وبعبارة أخرى فإن اللغة ليست مجموع عناصرها وإنما هي كل عضوي يشغل، ويوظف أجزاءه في خدمة

(٤٩) L. B. Geiger: Brice Parain: une critique formelle de la dialectique p. 361 - 2.
(٥٠) Ibid. P. 362.

الاستخدام الذي يقصده هذا الكل»[٥١]. ويشير بران أيضا الى حقيقة هامة وهي أن الجدل لا يكون الا حيث يكون الإنسان وأن الفاعلية الجدلية تأتي من داخلنا لا من خارجنا ومن يتكلم لديه باستمرار سبب للكلام يأتي من داخله ولا يأتي من العالم»[٥٢].

٤٨٧ ـ هناك خاصية أخيرة للعقل الجدلي وهي أن ترابط الأفكار لديه ليس مجرّد ترابط آلي أو تجمّع خارجي وإنما العلاقات داخلية بمعنى أنه يتصوّر دائما الأشياء من حيث ارتباطاتها الداخلية أولاً لكنه في الوقت ذاته يربطها مع العلاقات الخارجية ولهذا توجد عملية ذهاب واياب مستمرة بين الداخل والخارج أو بين الظاهر والباطن أو بين الكل والجزء. . الخ. ولهذا كثيراً ما يوصف العقل الجدلي بأنه تقدمي تراجعي في نفس الوقت، أو أفقي ورأسي في آن معاً لأن حركته لا تكون في خط مستقيم وإنما هي ذهاب واياب مستمر بين الأطراف التي يربط بينها.

لسنا في حاجة الى أن نقول في النهاية أن العقل الجدلي ليس عقلاً جاهزاً محدّداً منذ البداية لكنه عقل ينمو، فقد سبق أن ذكرنا ذلك عند الحديث عن الجدل عند سارتر، وأظهرنا أنه ليس ثمة قوانين جدلية يمكن أن تُذكر سلفاً لتحديد مسار هذا العقل. إن العقل الجدلي ليس إلا دينامية الفكر. ويكون الفكر جدلياً إذا ما كان يميل باستمرار إلى أن يتجاوز نفسه سواء في ذهابه الى أقصى حد تسمح به المتضمّنات المنطقية لما سبق له أن اكتشفه، أو بانتقاله إلى وجهات نظر جديدة تعارض القضايا التي كانت قائمة في البداية. ومع ذلك كلّه فإن علينا أن نلاحظ حقيقة هامة هي أن المنطق الجدلي لا يزال بدائيا إذا ما قورن بالمنطق الصوري الذي ازدهر ونُقح وأصلح طوال عدة آلاف من السنين ولهذا يجب أن نضع ذلك في الاعتبار على الدوام [٥٣].

---

(٥١) Ibid. P. 364.

(٥٢) Ibid. P.. 362.

(٥٣) L. Erdei: the principle of contraduction in formal and dialectical logic. P. 99 - 100.

ثالثا: حاجتنا الى الجدل

٤٨٨ ـ بقي أن نشير إشارة موجزة الى مدى احتياج مجتمعنا العربي الى الجدل والحق أننا في أمسّ الحاجة الى هذا اللون من التفكير، وإذا كان ماركيوز يقول أنه كتب كتاب «العقل والثورة» لا بهدف إحياء هيجل بقدر ما هو إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع ألا وهي القدرة على التفكير السلبي[٥٤]. فإننا أحوج ما نكون لهذه الملكة التي ضاعت عندنا بالفعل فلم تعد لدينا على الاطلاق القدرة على التفكير السلبي بل تحوّلت كلمة السلب في لغتنا العربية الى صفة مرذولة فأصبحنا نقول عن الشخص السلبي أنه شخص عاجز مغلول الارادة، والموقف السلبي هو موقف الذل والخنوع والإستسلام.

والحق أنني لا أدري كيف أهملت كلمة «السلب» هذه في لغتنا العربية حتى علاها الصدأ ورانت عليها كل هذه المعاني التي جعلتها ترادف الذل والخنوع والرضا والاستسلام، وتشير الى كل موقف يخلو من إيجابية وفاعلية وإرادة. مع أن هذه الكلمة لها من الدلالات ما يجعلها تنطوي على معنى التدخل الارادي والفاعلية الايجابية لا من أجل إنكار موضوع ما فحسب، بل وربما لتقتلعه من جذوره أيضاً حتى أنها لتكاد في بعض معانيها ترادف السرقة وكثيرا ما نتحدث عن (السلب والنهب) ـ فسلب الشيء (بفتح اللام) انتزعه قهراً ـ وسَلب فلاناً جرّده من ثيابه، وسلب الشجرة جرّدها من أوراقها[٥٥].

---

(٥٤) العقل والثورة، ص ١٧ من الترجمة العربية.

(٥٥) قارن المعجم الوسيط ـ المجلد الأول ص ٤٤٣ ـ وأيضاً مقالنا: (ثورة السلب» في مجلة الفكر المعاصر ـ العدد ٦٨، أكتوبر ١٩٧٠.

٤٨٩ - نحن اذن نبغي إحياء ملكة السلب التي ضاعت عندنا تماما، فكل حياتنا إيجاب لا نعرف شيئا عن السلب قط، لا نعرف شيئاً عن كلمة: لا - بل إن هذه الكلمة تحوّلت الى لفظ مرذول وهل يستطيع طفل أن يقول لوالده لا . . ؟ هل يستطيع تلميذ أن يقول لأستاذه لا . . ؟ مع أن هذه «اللا» هي الدليل على الاستقلال والشخصية. والسلب يقطّع الإتصال ويفرّق التجمّع ويجعل للفرد كياناً مستقلاً وانعدام وجوده يعني أن الكل «عجين» واحد، وكل متجانس، وجمع منصهر ذائب.

٤٩٠ - السلب دليل على استقلال الفرد وكيانه وتقدمه، ولهذا كان الفكر الجدلي هو الفكر الذي يتفق تماماً مع الديمقراطية في الحياة السياسية، ولقد عبر بشلار عن هذه الحقيقة تعبيراً رائعاً حين قال «أعطني عينك حتى أرى لك. . و «قل لي ماذا ترى أقل لك ما هو» الخ تعبير رائع عن الحوار المتبادل وأن المعرفة لا يمكن أن تتم إلا بتبادل الآراء، فلا بد أن يكون هناك حوار متبادل بين الأنا والآخر، لا أن يتحول الكل إلى أنا واحد فحسب يتكرر ألف ألف مرة.

٤٩١ - تُرى ما الذي يحدث لو أننا نظرنا إلى تراثنا بمنظور بشلار مثلاً . . ؟ لقد كان بشلار يقول إن وجود العقل الذي ساد في القرن الثاني عشر في عصرنا الحالي لا يدل على ثبات العقل البشري أو وحدته ولكنه يدل على خمول هذا العقل وجموده كما يدل على بخل الإنسان المثقف الذي أصبح عبداً للثقافة السابقة كالبخيل الذي يصبح ضحية للذهب الذي يداعبه. يجب علينا أن نقول «لا» لعلم البارحة. . ألسنا أحوج ما نكون إلى هذا الفكر الجدلي الذي يقول لا لتراثنا القديم الذي نجتره صباح مساء. . ؟ ألسنا أحوج ما نكون إلى أن نعرف أن العقل في حالة نُعاس وأن هناك طغياناً من الذاكرة على العقل؟ إننا ينبغي أن نقول: لا لما اعتدناه من صيغ التفكير . . ولا نكون كالجائع يبيت على الطوى ويقول: كان جدي. .ألا رحم الله الأجداد!

٤٩٢ ـ إننا لا نستطيع أن نكون في مجتمع عصري «أو دولة» عصرية إذا لم نستطع الانتفاع من الروح العلمية الجديدة أو من الفكر الجدلي الذي يضطرنا في جميع لحظات الحياة الفكرية إلى أن نعيد بناء المعرفة كلها. أما المعارف والمعلومات التي لا تكون موضع سؤال تتحول في النهاية إلى عقبة أبستمولوجية تعوق تقدم المعرفة: تخيل أننا طبقنا ما يقوله بشلار من أن كل معرفة هي ضد معرفة أخرى، على حصيلة المجتمع العربي من معارف، ترى كيف تكون نتيجة ذلك..؟ كم عدد المعارف التي كانت موجودة ثم ألغيت أو تجاوزناها لكي نصل إلى معارف جديدة؟ لا شيء على الإطلاق..! لا تزال لدينا معارف منذ عصر الفراعنة ومعارف منذ آلاف السنين ولا زلنا نتغنى بالحضارة العربية. وإذا عرفنا أنه «بمقدار ما تلغي وتسلب تتقدم وتتحرك» فإن النتيجة هي أننا لا نتقدم قط! وإذا كان بشلار يعيب على المفكرين أنهم في النصف الثاني من حياتهم يكون لديهم من الأجوبة أكثر مما يكون لديهم من الأسئلة: وعندئذ تسيطر عليهم غريزة المحافظة ويتوقف النمو الروحي ـ أقول إذا كان ذلك ينطبق على المفكرين في نهاية حياتهم فهو أكثر وضوحاً وظهوراً في تفكيرنا كله فنحن باستمرار لدينا من الأجوبة الجاهزة أكثر أكثر ألف ألف مرة مما نطرح من أسئلة، ولهذا فنحن متوقفون عن النمو الروحي، ولهذا أيضاً فنحن أحوج ما نكون إلى التفكير الجدلي.

معجم
بأهم المصطلحات

الترجمة والشرح	المصطلح
غياب في رأي سارتر أن هناك علاقة تسلسلية للغياب وعلاقة تسلسلية للحضور. والعلاقتان مثلان لما نسميه بالتجمع أو الجسد بوصفه شكلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية أما علاقة الغياب فهي تلك التي تكون بين أفراد يغيب بعضهم عن بعض كما هي الحال في المستمعين للإذاعة أو قراءة الصحف، أما علاقة الحضور فهي تلك التي تكون بين أفراد يوجدون معاً مثل طابور الأتوبيس قارن فقرة رقم ٤٣٩ ـ ٤٤٠.	Absence..
المطلق والروح هو المطلق عند هاملان وهو يشمل جميع المقولات قارن فقرة ٦.	Absolu..
المجرد ـ الجدل عند بشلار هو حوار بين المجرد والعيني ـ فقرة ٢٦٧ والمجرد عند كيركجور هو الفكر بلا مفكر أو الفكر الذي يتجاهل كل شيء ما عدا الفكر ٣٠٦.	Abstrait..
لا لوني ـ بداية السلم في مجال المرئيات عند هاملان ٤٤.	Achromatique...
فعل مركب السبب والنتيجة أو اللحظة الثالثة في ثالوث السببية عند هاملان فقرة ٥٤.	Action

الترجمة والشرح	المصطلح
إثبات ـ تأكيد ـ لا يسير الجدل عند هاملان في مجموعة من السلوب بل في سلسلة من الإثبابات أو التوكيدات يكمل بعضها بعضاً قارن فقرة ١٩ .	Affirmation..
فعّال (نسق) والنسق الفعّال (عند هاملان) هو الشخصية التي هي مركب السببية والغائية على اعتبار أنها مجموعة من الأسباب توجهها غاية واحدة والنسق الفعال وجود مستقل قائم بذاته ولهذا فهو حر ـ قارن فقرة ٥٨ ـ ٥٩ .	Agissant (Systeme)
في مكان آخر ـ مصطلح يستخدمه سارتر ليشير به إلى أن الموضوع الذي يوحد بين أفراد الحشد يوجد باستمرار في مكان آخر كالأتوبيس أو الإذاعة أو الصحافة .	Ailleurs..
الاغتراب ـ يقترب معنى الاغتراب عند سارتر من معناه عند هيجل من حيث إنه تموضع ويفترق عن الاغتراب عند ماركس حيث إن الاغتراب الماركسي لا يبدأ إلا مع الاستغلال. ويضيف سارتر فكرة جديدة إلى مفهوم الاغتراب وهي أن المرء قد يعيش اغتراب الآخرين كما هي الحال حين يعيش الطفل اغتراب والديه. وتطلق خاصية الاغتراب على البراكسيس كما تطلق على العمل وعلى الإنسان، والعقل المغترب يتحول إلى غائية مضادة فيعوق تحقيق أفعالي ويصبح عقبة أمام مشروعي ـ قارن ٤٠٩.	Aliénation...
المغترب الشخصي أو البراكسيس أو العمل عند سارتر والإنسان وهو يعمل متموضع وهو في عملية التموضع هذه يغترب .	Aliéné..

المصطلح	الترجمة والشرح
Altèration...	التحول إلى شيء آخر - أو الحركة في الكيف عند هاملان. فهذه المقولة هي مركب الحركة والكيف قارن فقرة رقم ٤٥. والتحول إلى الآخر يرتبط عند سارتر بالتموضع والاغتراب قارن ٤٠٩ كما يرتبط أيضاً بالتجمع أو الحشد الذي يحتمه قانون السلسلة.
Altèrité	الآخرية - خاصية لكل فرد في حالة التجمع أو الحشد أو في مجتمع السلسلة عند سارتر وهي أيضاً خاصية لكل فرد في عالم النُدرة بصفة عامة حيث ينظر كل فرد إليّ على أني آخر غيره كما أنني بدوري أنظر إليه هذه النظرة.
Ambigu (Ambiguous..)..	ملتبس الدلالة - مزدوج الدلالة - الواقع عند مكتجارت - ملتبس الدلالة وهو لا يتضح حين تقول عن شيء ما أنه واقعي بل يجب أن تحدد معنى ذلك فقرة ٦٤ - والجدل عند كيركجور هو ما مزدوج الدلالة فقرة ٣١٢.
Ambivalence..	قانون اجتماع النقيضين في العاطفة - وذلك لأن العاطفة بطبيعتها متناقضة كما أظهرت مدرسة التحليل النفسي فالشفقة تكون ممزوجة بالقسوة والتعذيب والعطف ولهذا كان جدل العواطف عند كيركجور متناقضاً - فقرة ٣٠٤.
Amertume...	المرارة - وهي تشكل مع الحلاوة التعارض الرئيسي في ميدان الطعوم عند لافل - قارن فقرة ١٦٦.
Analyse...	تحليل - والتحليل عند هاملان هو استخراج فكرة من فكرة أخرى - وهو منهج مرفوض - ويعتبر أرسطو أستاذاً

المصطلح	الترجمة والشرح
	للمنهج التحليلي في الوقت الذي يكون فيه هيجل أستاذاً للمنهج التركيبي فقرة ١٧، ١٨.
Angle...	الزاوية - ويصل إليها هاملان بعد أن تتكون النقطة والمستقيم (المستقيم - الزاوية - السطح) هذا هو الشكل الثاني من الأشكال المكانية فقرة ٣٤.
Anéantissement	انعدام - في عالم النُدرة يكشف كل فرد أن الآخر هو إمكانية انعدامه وأنه يقوم باستهلاك ما يحتاج إليه وهو من ثم يحمل له الهلاك - قارن فقرة ٤٢٧.
Angoise...	القلق - عند كيركجور - وهو يرتبط بفكرة الاختيار ولهذا فإن إمكانية الغواية هي المصدر الأول للقلق فقرة ٣٣٢ - والقلق ليس هو الخوف فالأخير ينتج من شيء جزئي محدود أما القلق فهو ردنا على العالم ٣٣٣ وهو يرتبط بالخطيئة ٣٣٥ - وهو دوار الحرية - ٣٣٦.
Antécédent...	المقدم (في علاقة السببية عند هاملان).
Anthropologie...	الأنثروبولوجيا أو علم الإنسان - والمشكلة التي يطرحها سارتر هي محاولة إقامة أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية وهي ليست كالعلم التقليدي وإنما هي أنثروبولوجيا فلسفية أو أسس كل انثروبولوجيا مقبلة - ٣٧٧ - ٣٧٨.
Anti - Dialectique...	مضاد أو مقاوم للجدل - البراكسيس حين يتموضع يصبح عبثاً، ويبدأ حقل العاطل عملياً في الظهور وها هنا نجد أن البراكسيس المتموضع قد أصبح يقاوم الجدل (فقرة ٤١٢) ونظرية المعرفة الموضوعية عند

المصطلح	الترجمة والشرح
	ماركس والذاتية عند لينين هما نظريتان تقاومان أو تعارضان الجدل. ومجال العاطل عملياً في حالة التجمع أو الحشد هو أيضاً معارض للجدل (فقرة ٤٤٢).
Anti - praxis...	مقاوم أو معارض للبراكسيس ـ الناس عند سارتر يسجلون أنفسهم في المادة عن طريق البراكسيس ويختمونها بخاتمهم.. ولكن هذا الفعل يغترب عنهم ويتشيأ وبالتالي يصبح مضاداً أو مقاوماً للبراكسيس لكنه لحظة ضرورية للبراكسيس من حيث أن كل براكسيس يتحول بهذا الشكل إلى فعل مغترب قارن فقرة ٤٢٦.
Antithèse...	نقيض ـ الحد الثاني في كل مثلث ـ والأصح أن نقول عند هاملان أنه المقابل حيث أنه ليس نقيضاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة فقرة ٢١.
Aporie Etrange..	حيرة غريبة ـ مصطلح يستخدمه سارتر لكي يبرز به مشكلة صنع الفرد للتاريخ: إذ كيف يمكن لهذا الإنسان الجزئي الذي يعيش في لحظة معينة من التاريخ أن يكون صانعاً له؟ وكيف يمكن للفعل الفردي أن يتحول إلى فعل جماعي فقرة ٣٨٦.
Assermen_tation...	التعهد أو العهد شكل جديد من أشكال الجماعة عند سارتر وهو يقوم ليحافظ على الجماعة ضد الفعل الانفصالي وضد الانزلاق من جديد في التسلسلية والتفكك وهو جماعة العهد التي تقوم على القسم والتعهد الذي يقطعه كل فرد على نفسه قارن فقرة ٤٥٠.

الترجمة والشرح	المصطلح
علاقة لا تماثلية عند مكتجارت ومن الكلمات الدالة عليها أكبر من. . ، والد. . ، فوق. . الخ قارن فقرة ٩٦.	Asymmetrical (Relation)...
التّذرّي - الوضع الذي يصبح نيه الناس مجرد ذرات متشابهة فحسب «كحبات القرن في البسلة» على حد تعبير سارتر وهذه خاصية العلاقات الاجتماعية التي توجد في حالة التجمع أو الحشد والناس هنا يصبحون مجرد أدوات (فقرة ٤٣٢).	Atomisation...
الآخر - في عالم النُدرة العالم الذي نعيش فيه في نظر سارتر - ينظر كل منا إلى زميله على أنه آخر غيره وعلى أنه زائد وأنه لا إنساني بوصفه استهلاكاً يقبل لما يحتاج إليه والعكس أيضاً كل شخص آخر ينظر إليَّ على أني آخر وأني زائد ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩ .	Autre...
الآخرون - وهم كل الأشخاص غيري والذين أستطيع أن أدخلهم في تشميلي فيما يرى سارتر.	Autres (Les)...
النوع الآخر - وهو نفسه الجنس البشري عند سارتر لكنك حين تنظر إليه وهو يدمر نفسه أو هو يعمل على هدم نفسه، حين يقضي الناس بعضهم على بعض سوف نشعر أنه نوع آخر غير الجنس البشري نوع مضاد للإنسان ويعمل على هلاكه٤٢٨ - ٤٢٩ .	Autre - Espèce...
مغامرة بشرية - العقل الجدلي عند سارتر يُعبّر عن مغامرة أو مخاطرة بشرية فردية أو هو من هذه الزاوية ذاتي فردي وحرّ في آن معاً والواقع أن النشاط البشري	Aventure Humaine...

المصطلح	الترجمة والشرح
	كله مغامرة فردية ـ فقرة ٣٩٨.
Besoin..	الحاجة عند سارتر نقص في المجال الكلي الخارجي للاشباع والحاجة هي سلبي للسلب بوصفها نقصاً داخل الكائن الحي (قارن فقرة ٤١٨) ـ والحاجات البيولوجية تكشف عن جدل واضح وتؤسس التناقض الأول طالما أن العضوي يعتمد في وجوده على غير العضوي كما هو الحال في الغذاء والتنفس فقرة ٤١٩ والحاجة ترتبط بالفرد وبظروفه المادية، والمادة بأشكالها المختلفة وسيلتنا لإشباع حاجاتنا، وأشكال المادة لا تكفي ولهذا ترتبط الحاجة بالندرة (فقرة ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦).
Besoin (Hommedu..)..	إنسان الحاجة. إذا كان سارتر في كتابه الأول «الوجود والعدم» قد حدثنا عن إنسان القلق فإنه ها هنا في «نقد العقل الجدلي» يحدثنا عن إنسان الحاجة وعلى الرغم من أنهما مرتبطان فإن هناك فارقاً هاماً بينهما. فالقلق داخلي وهو تعبير عن رغبة وحرية داخلية والرغبة يمكن تغييرها أما الحاجة فهي تجلب شيئاً من الخارج هو الضرورة التي لا يستطيع الإنسان أن يفلت منها فقرة ٤٢٣.
Bruit...	الضجة ـ بداية سُلّم الصوت عند هاملان ويقابلها الصمت (قارن فقرة رقم ٤٤).
Catharsis Intellectuelle...	تطهير عقلي ـ وكل ثقافة علمية لا بد في رأي بشلار أن تبدأ بعملية تطهير عقلي قارن فقرة ٢٧٦.
Cause...	السبب ـ اللحظة الأولى من لحظات السببية الثلاث عند هاملان (السبب ـ النتيجة ـ الفعل) قارن فقرة ٥٤.

الترجمة والشرح	المصطلح
السببية ـ مركب مقولتين عند هاملان هما التحول والآخر والتنويع أو تحديد النوع ٥٤.	Causalité...
الدائرة ـ يبدأ ظهور الدائرة عند هاملان مع ظهور المنحني أو الخط المقوس فقرة ٣٤.	Cercle...
حقل ـ مجال ـ ميدان ـ وهو يرتبط بالصيغة الكلية للتشميل عند سارتر وهو متأثر فيها بمدرسة الجشطالت ولهذا فإن الإدراك هو إدراك للمجال الموجود. يضرب سارتر مثلاً على ذلك بأننا نتربص في حالة الصيد والقنص ونسعى في حالة جني الثمار قارن فقرة ٤١٩.	Champ...
حقل الممكنات ـ ترتبط فكرة حقل الممكنات عند سارتر بفكرة المشروع الذي يريد المرء تحقيقه، فالفاعل له مشروع معين يستطيع بواسطته تحقيق ممكن من هذه الممكنات، ولهذا يرتبط حقل الممكنات بالمستقبل بوصفه ما هو ناقص ـ فقرة ٤٠٥.	Champ des possibles..
الشيء البشري ـ الإنسان وهو يجاوز أوضاعه المادية يتموضع بواسطة العمل، وهذا يعني أنه يفقد نفسه لكي يوجد الشيء البشري أعني أنه يتحول إلى شيء يحمل بصمات الإنسان (قارن فقرة ٤٠٧) والإنسان بدوره يتحول إلى شيء كي يؤثر في الأشياء. وهذا التحليل والتغيير المستمر الذي يعارض الشيء البشري بالإنسان الشيء نجده في جميع مستويات التجربة الجدلية فقرة ٤٢٠.	Chose Humaine...

المصطلح	الترجمة والشرح
Circularité Dialectique	الدائرة الجدلية ـ الفهم الشامل للإنسان يحتاج إلى عقل جدلي ونحن نبرهن عليه بفحص البراكسيس لكن فحص البراكسيس يحتاج إلى عقل جدلي قارن فقرة ٣٨١ ـ والدائرية الجدلية خاصة للفكرة الجدلي وهي توجد على جميع مستويات التجربة الجدلية (قارن فقرة رقم ٤٤٦).
Classe..	طبقة ـ الجدل عند الماركسية هو صراع الطبقات في المجتمع ـ ويوافق سارتر على صراع الطبقات لكنه يعتقد أن الخطأ الذي وقعت فيه الماركسية هو أنها لم تدرك أن الطبقة التي تؤثر في الفرد بدأت تتكون هي نفسها ببراكسيس فردي.
Classé..	موجود في طبقة ـ والفرد في رأي سارتر لا يُعبّر في أفعاله عن شخصيته فحسب لكنه يعبر أيضاً عن الطبقة التي ينتمي إليها.
Co - existence	الوجود معاً ـ أو التعايش بين الناس، وهو ما تجعله الندرة في نظر سارتر عملية مستحيلة ولكنها موجودة (قارن فقرة ٤٢٧).
Collectif..	تجمع ـ صورة من صور العلاقات الاجتماعية عند سارتر وهو يتسم بخصائص جوهرية أهمها عزلة الأفراد ـ مع وحدة هؤلاء الأفراد في انفصالهم عن طريق تموضع خارجي مشترك ـ وإمكان التغير المتبادل بين الأفراد الذين يكونون سلسلة رقمية كل عضو فيها هو نفسه العضو الآخر ـ ومن أمثلة التجمع ـ طابور

المصطلح	الترجمة والشرح
	الأتوبيس ـ المستمعون للإذاعة قراء الصحف ـ أعداء الحرب الفيتنامية . . الخ وهذا الحشد يمكن أن ينقلب إلى جماعة إذا ما أدرك الأفراد ما هم فيه من عجز وضعف من ٤٣١ إلى ٤٤٢.
Collection...	التجميع ـ العملية السابقة أثناء تكوينها أعني عملية تكوين الجسد.
Collectivite..	التجمعية ـ خاصية التجمع أو نمط العلاقات الاجتماعية الذي يتصف بالعزلة والتسلسل وإمكان التغير المتبادل وهو الذي يحكمه قانون السلسلة كما يقول سارتر.
Collecting Science...	علم التجميع ـ كان علم الطبيعة مجرد تجميع للوقائع ـ كما يقول انجلز حتى نهاية القرن الأخير فقرة ٢٠٠ .
Complete Description..	الوصف التام أو الكامل ـ وهو عند مكتجارت الوصف الذي يتألف من جميع كيفيات الجوهر قارن فقرة ١٠٣ .
Complex...	معقد ـ متشابك ـ والتحليل عند هاملان لا يبرز لنا العالم بما فيه من تعقد وتشابك ولذا مسّت الحاجة إلى منهج تركيبي فقرة ٢٠ .
Complex Qualities..	الكيفيات المعقدة (عند مكتجارت) وهي الكيفيات التي يمكن تحليلها إلى كيفيات أو علاقات أو خصائص ـ قارن فقرة ٧٩.
Compound Qualities...	الكيفيات المركبة ـ (عند مكتجارت) وهي الكيفيات التي تقبل التحليل إلى كيفيات أخرى وهي عكس الكيفيات البسيطة قارن فقرة ٧٩.

المصطلح	الترجمة والشرح
Comprèhension..	مفهوم (عند هاملان) ويرتبط المفهوم بالماصدق بعلاقة عكسية ـ إذا ما سرنا بها إلى أقصاها وجدنا فكرة العلاقة. الفهم الشامل (عند سارتر) والمهمة التي يأخذ سارتر على عاتقه القيام بها هي فهم الإنسان فهماً شاملاً أي من الداخل ومن الخارج في آن معاً أو فرداً وجماعة ـ فالفهم الشامل هو الإدراك الكلي للمجال الذي نريد فهمه.
Conception...	تصور ـ وعملية المعرفة عند سارتر هي تفاعل بين الإدراك والتصور وهي عملية جدلية من حيث أن كلا منها يغذي الآخر قارن فقرة رقم ٣٩٠.
Conditions Anterieures...	الظروف السابقة ـ يوافق سارتر على القضية الماركسية التي تقول إن الناس يصنعون تاريخهم وفقاً لظروف سابقة لكنه يضيف أن الناس في النهاية هم الذين يصنعون التاريخ لا الظروف السابقة فقرة ٣٩٧.
Connaître...	المعرفة ـ والمعرفة عند سارتر تعتمد على أن الذات ليست مجرد جانب من جوانب الواقع المادي وإنما هي تجد نفسها في «موقف كلي» أو في صيغة كلية شاملة أو في مجال شامل وهي تقوم بدور في بناء هذه الصيغة أو هذا المجال قارن فقرة ٤١٤ ـ والمعرفة ترتبط بالعمل فقرة ٣٧٨.
Connaissance ouverte...	المعرفة المفتوحة ـ وهي عند بشلار المعرفة الجدلية الديناميكية (قارن الفلسفة المفتوحة).
Conscience...	الوعي ـ مركب الأناواللا أناعند هاملان فقرة٦٠ .

المصطلح	الترجمة والشرح
Consequent...	التالي - (الحد الثاني في علاقة السببية عند هاملان).
Construction...	البناء في مجال الحياة العقلية لا شيء معطى كما يقول بشلار وإنما كل شيء يُبنى فقرة ٢٧٨ (وراجع نفس الفكرة عند لافل وكيركجور تحت مادة المعطى).
Contingence...	عرضية - يرى سارتر أننا نعيش في عالم مادي علاقتنا الأساسية به هي الندرة لكن الندرة هي ظاهرة عرضية بمعنى أنه من الممكن منطقياً أن نتصور عالماً يخلو تماماً من الندرة فقرة ٤٢٥.
Continuité...	الاتصال - الخاصيتان الأسايتان للمادة عند لافل هما الاتصال والتمييز قارن فقرة ١٣١ - ١٣٢.
Contradiction...	التناقض - التناقض عند هاملان وصول بالتقابل إلى أقصى مداه ومن ثم فهو تمزق للروح - ولهذا السبب فهو لا يمكن أن يتحقق بالفعل وهذا هو السبب في الخلط والاضطراب في الجدل الهيجلي قارن فقرة ١٤. والتناقض هو أحد المفاهيم الأساسية في جدل الطبيعة فقرة ٢٢١ - وهو كامن في باطن الأشياء فقرة ٢٢٣ - وهو موجود في جميع العلوم فقرة ٢٢٤ وإلى جانب عموميته فإن له طابعاً جزئياً خاصاً فقرة ٢٢٥ - والتناقض الكلي والتناقض الجزئي يرتبطان برباط وثيق ٢٢٧ - والتناقض عند كيركجور هو تناقض العاطفة والوجود يتضمن تناقضاً هائلاً وينبغي للمفكر الذاتي أن يعيش هذا التناقض لا أن يجرده. فقرة ٣٠٦=٣٠٧.
Contrainte...	قهر - إرغام يرى سارتر أننا لا بد أن نفرق بين

المصطلح	الترجمة والشرح
	الضرورة والقهر فنحن نخبر بالضرورة في وجود الآخرين من حيث أننا حين نخطط مشروعاتنا بحرية نجدها تتحول بطريقة مختلفة عما كنا نهدف إليه ومع ذلك فنحن نتعرف عليها بوصفها عملنا وهذه التجربة أو الخبرة بالضرورة تقوض حريتي فقرة ٤٠٩ .
Contre - Finalité...	غائية مضادة ـ والمقصود أن المادة تؤثر في البشر كما أن البشر يؤثرون في المادة صحيح أن الناس يختمون المادة بخاتمهم عن طريق تسجيل براكسيسهم فيها لكن هذا البراكسيس يغترب عنهم ويتشيأ ـ ومن ثم يرتد إليهم في صورة مادة عاطلة تعوق تحقيق الغايات التي كانوا يستهدفونها، ومن ثم يتحول البراكسيس إلى غائية مضادة ونستطيع أن نقول إن الغائية المضادة هي النتيجة النهائية للفعل البشري ومن أوضح الأمثلة التي يقدمها سارتر على ذلك: إزالة الغابات في الصين واستيراد الذهب إلى إسبانيا في القرن السادس عشر من مستعمراتها. قارن فقرة ٤١١-٤١٢ .
Contre - Homme...	إنسان مضاد ـ في عالم الندرة كل فرد ينظر إلى الآخر على أنه زائد أو فائض وبالتالي على أنه إنسان مضاد أو نوع آخر يحمل لنا التهديد بالموت وذلك ما يسميه سارتر بازدواجنا الشيطاني فقرة ٤٢٩ .
Contre - Violence...	عنف مضاد ـ في عالم الندرة نجد أن العنف هو البنية الأساسية للعقل البشري وهو يقدم نفسه على أنه عنيف مضاد وأعني بوصفه رداً على عنف الآخرين صحيح أن العنف والعنف المضاد من الأمور العرضية لكنهما مثل على ضرورة العرضية وعرضية الضرورة فقرة ٤٢٩.

	الترجمة والشرح
Contraire...	ضد ـ الأضداد عند هاملان يمكن الجمع بينهما في مركب كالنقطة والمسافة حيث إنهما من جنس واحد وهو يأخذ بفكرة الأضداد الأرسطية ويرفض التناقض الهيجلي فقرة ١١.
Correlatif...	متضايف
Correlation...	التضايف ـ يقول هاملان إننا لا بد أن نستبدل في الانتقالات الجدلية ـ التضايف بالتناقض الهيجلي الذي يهاجمه بعنف فقرة ١٩.
Courbe...	منحني ـ خط مائل تتشكل منه الدائرة عند هاملان.
Grisis in Modern physics.	أزمة الفيزياء الحديثة ـ في رأي لينين هي ظهور أفكار ومفاهيم علمية جديدة جعلت بعض علماء الطبيعة يسقطون في المذهب المثالي ويتصورون أن المادة قد اختفت مع أن هذه المفاهيم في رأي لينين تدعم المادية الجدلية فقرة ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
Danger...	الخطر ـ كل إنسان في عالم الندرة يوصف بأنه خطر على الآخرين أو أنه بالنسبة لهم لا إنساني والآخرون ينظرون إليه بنفس النظرة ـ فقرة ٤٢٩ والكون الذي يمد الكائن الحي بوجوده هو في نفس الوقت خطر عليه إذ أنه يخبىء له إمكانية هلاكه أوْلا وجوده فقرة ٤٢١. والإحساس بالخطر هو الذي يقلب الضعف أو العجز في التجمع إلى قوة وعنف فيتحول الحشد إلى جماعة.

الترجمة والشرح	المصطلح
الاستنباط المنهج الذي يفضله كل من مكتجارت ولافل. استنباط المعطى عند لافل هو الحد الأول في تجربة المشاركة ـ قارن فقرة رقم ١٢٨.	Déduction... du Donne...
استنباط الامتداد ـ والخاصيتان الأساسيتان للمادة عند لافل هما الاتصال والتميز والاتصال الذي يتحقق فيه التميز هو المكان فقرة ١٣١ ـ غير أن المكان لا يوجد وجوداً فعلياً. إن ما يوجد بالفعل هو الامتداد فحسب.	Déduction du L'Etendue...
استنباط الديمومة عند لافل والزمان ذاتي داخلي ـ في مقابل المكان الخارجي ـ وهو نظام تدخله الذات لكي تتصفح به العالم فقرة ١٣٩ـ ١٤٠.	Déduction: de la Durée...
استنباط الحركة (عند لافل) والحركة عنده هي مركب الامتداد والديمومة ـ فقرة ١٤٥.	Déduction du mouvement..
استنباط القوّة ـ والقوة عند لافل بالنسبة للزمان كالكيف بالنسبة للمكان فقرة ١٤٧.	Déduction de la Force...
استنباط الكيف والكيف عند لافل هو التعين الأخير للعالم المادي فقرة ١٤٩.	Deduction Qualité...
المسخ ـ التشويه ـ اللحظة الثانية من اللحظات الثلاث التي ينقسم إليها التحول إلى الآخر عند هاملان وهي (الثبات ـ المسخ ـ تحول الكيف). قارن فقرة ٤٦.	Dénaturation...
متجاوز ـ مرفوع ـ بالمعنى الهيجلي للكلمة التي تعني السلب والاحتفاظ في آن معاً ـ والتجاوز هو خاصية البراكسيس البشري حيث يتجاوز المعطى ويحتفظ به في آن معاً فقرة٣٠٣.	Dépassé...

المصطلح	الترجمة والشرح
Dépassement...	التجاوز ـ عملية الرفع عند سارتر وهو يعني بها سلب المرحلة السابقة مع بقائها في المرحلة الجديدة والتجاوز هو ماهية البراكسيس فقرة ٤٠٣ ـ والتجاوز هو التصور المفتاح والتشميل الذي يرتبط بمجال معين يتحداه تشميل آخر وهكذا ينفى ويحفظ في آن معاً فقرة ٤١٧ ـ وهو شديد الشبه بفكرة الرفع الهيجلية. . Aufhebun من حيث أن الفكرتين تمثلان المركز في تفكير سارتر وهيجل ومن حيث أنهما المحرك الذي يدفع الجدل إلى الأمام لكنهما مختلفان من حيث أن الفكرة عند هيجل تقوم بها الروح الكلية بينما يقوم بها عند سارتر الإنسان الفرد. ومن هنا يأتي اختلاف آخر هو أن الرفع الهيجلي محايث أو مباطن للفكر في حين أن الرفع عند سارتر متعالي أو متجاوز. Transcendent...
Déplacement...	الإزاحة ـ تغير المحل عند هاملان (فقرة ٣٨) وهو اللحظة الثانية من اللحظات الثلاث التي تنقسم إليها الحركة (وهي الإقامة ـ الإزاحة ـ الانتقال) قارن فقرة ٣٨.
Désespoir...	اليأس ـ من أهم المقولات العاطفية عند كيركجور ـ وهو مرض الروح ـ ولا يخلو منه إنسان فهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس وصوره شتى فقرة ٣١٥.
Le Désespoir de l'infinitude...	يأس اللامتناهي ـ وهو يأس يرجع إلى نقص المتناهي وهو العامل الآخر الذي تتألف منه الذات عند كيركجور فقرة ٣٢١.

المصطلح	الترجمة والشرح
Désespoir dans le fini Désespoir du possible... Désespoir dans la necessite.	يـأس المتناهي ـ وهـو يرجـع إلى نقص اللامتنـاهي فقرة ٣٢٥. يأس الممكن وهو يرجع إلى نقص الضرورة فقرة ٣٢٧. يأس الضرورة وهو يرجع إلى نقص الممكن فقرة ٣٢٩.
De - Situé...	خارج عن الموقف ـ مصـطلح يطلقـه سارتـر على حـالة البـاحث الذي يضـع نفسه خـارج بحثـه. ومثـل هـذا البحث عنـد سـارتـر إنمـا يقـوم بعمليـة تـدعيم للعقـل التحليلي الكلاسيكي حيث إنه في هذه الحـالة لا يـرتبط بعـلاقة جـوانية أو جـدلية بموضـوع بحثه راجـع فقـرة ٣٩٢.
Derivative Characteristcs.	الخصـائص المشتقـة ـ المقـولـة السـادسـة من مقـولات مكتجارت فقرة رقم ٩٨.
Description (apseudo)	وصف (زائف) كالكليات التي تنسب إلى اللاواقع عنـد مكتجارت ـ فقرة ٦٥.
Détermination...	التعين ـ أو التحديد ـ وكانت قضية أسبينوزا «كل تعين سلبي» مثـار خلط في الجـدل الهيجـلي ـ ويستخـدم مكتجارت، الكيف بمعنى التعين أو التحديد.
Déterminé...	المتعين ـ الضلع الثالث في مثلث الكيف فقرة ٤١ فهو: مركب الموجب والسلب قارن فقرة ٣٩ والموجود المتعـين عند هاملان ليس متناقضاً كما كـان الحال عنـد هيجل قارن فقرة ١٩.
Dialectique...	الجدل ـ عند هـاملان هـو بناء التصـورات أو العناصـر

المصطلح	الترجمة والشرح
	الأولى للتمثل عن طريق التقابل وهو يسير في خطوات ثلاثية راجع فقرة ١٩ . ـ وهو عند مكتجارت استنباط خصائص الوجود بمنهج أولي دقيق يبدأ بأعمّ التصورات ويسير إلى الأقل عمومية . ـ وهو عند لافل جَدْل (بسكون الدال) تصورات الأنا مع تصورات العالم لكي نصل في النهاية إلى فعل المشاركة أو الصيغة الكلية التي تصور الأنا في قلب العالم . ـ وهو عند الماركسيين حركة المادة عن طريق ما فيها من تناقض كامن في الطبيعة ـ والصراع بين الطبقات في المجتمع وهو أعم القوانين وأكثرها شمولاً . ـ وهو عند بشلار تجديد المفاهيم العلمية المعاصرة والنظر إلى التصورات العلمية بواسطة «كاليدسكوب» متعدد الزاوية ، وهو الانفتاح على الفلسفات المختلفة بحيث نحصل في النهاية على فلسفة موزعة وهو الخطوات التي تقطعها الروح العلمية لكي تصل إلى مفاهيم أكثر دقة وترابطاً . ـ وهو عند كيركجور تمزق وصراع باطني في قلب الذاتي والتقاء أضداد لا ترفع ولا يمكن التوفيق بينها وهو كل ما هو مزدوج الدلالة أو ملتبس الدلالة . ـ والجدل عند سارتر موجود في كل مكان . وهو حركة تتجاوز المعطى الحاضر نحو المستقبل والجدل خاص فقط بالإنسان بمعنى أنه لا يوجد جدل في الطبيعة

المصطلح	الترجمة والشرح
	والجدل هو ماهية البراكسيس البشري وهو عقل من حيث هو نشاط واع - وعقل فردي ذاتي من حيث إنه يصنعه الفرد وعقل متكون من حيث تصنعه الجماعة وهو وحدة الضرورة والحرية وحدة الداخل والخارج . . الخ (راجع أيضاً مادة عقل . . Raison).
Dialectique Arretée...	جدل متوقف - صفة يطلقها سارتر على الجدل الماركسي على اعتبار أنه لا يساير الواقعي الحي ولا يستفيد من التجربة وإنما يعتمد على قوالب جاهزة (راجع فقرة ٣٦٢ - ٣٦٤).
Dialectique Dogmatique...	جدل دجماطيقي - جدل جامد متوقف - ويقصد به سارتر الجدل الماركسي.
Dialogue...	حوار - خاصية فلسفة العلوم الجدلية التي يدعو لها بشلار هي أنها حوار دائم: فهي حوار بين القبلي . . à priori والبعدي à posteriori فقرة ٢٦٦ - وهي أيضاً حوار بين العيني . . concret والمجرد abstrait فقرة ٢٦٧.
Differentiation...	التمايز - مقولة عند مكتجارت وهو يلجأ في البرهنة عليها إلى الإدراك الحسي وتلك هي المقدمة الثانية التي يعتمد فيها على الإدراك الحسي فقرة ٨٥.
Difference...	الفصل - اللحظة الثانية من لحظات التنويع أو تحديد النوع الثلاث وهي النقيض واللحظات هي (الجنس - الفصل - النوع فقرة ٤٩).
Direction...	اتجاه - خاصية للمستقيم عند هاملان فقرة ٤٥ .

الترجمة والشرح	المصطلح
اختفاء المادة ـ وتتمثل أزمة العلم الطبيعي المعاصر كما يقول الماركسيون عموماً ولينين خصوصاً في أن العلماء اعتقدوا أن المادة قد اختفت ومن هنا ظهر علم الطبيعة المثالي الرجعي ـ فقرة ٢٠٩ ـ ٢١٠ .	Disappearance of matter...
منفصل ـ متفرق، وهي الخاصة الأساسية التي يتألف منها العدد عند هاملان، فقرة ٢٤ .	Discret...
فلسفة موزعة ـ وهي الفلسفة العلمية الجدلية عند بشلار لأنها تعتبر المذاهب الفلسفية المختلفة وجهات نظر جزئية لها وهي أشبه بالطيف الذي ينحل إلى مجموعة ألوان يتوزع فيها، فهي أيضاً موزعة في هذه المذاهب وجامعة لها ـ (فقرة ٢٨٠).	Dispersée (philosophie..)
الفصل والوصل ـ الخاصية الأساسية للزمان عند هاملان من حيث أن كل لحظة من لحظات الزمان تلقي باللحظات الأخرى في هوة العدم (أو الماضي) ولكنها مع ذلك تظل مرتبطة بها فقرة ٢٧ .	Dispersion et Laision...
مسافة ـ نقيض النقطة في الحد الثاني في المكان ـ وهي تقابل المدة في الزمان عند هاملان فقرة ٣٢ ـ ونحن في حالة البصر نحتاج إلى مسافة معينة لكي ترى العين وإذا ألغيت هذه المسافة اختلط الشكل المرئي بالسطح الملموس كما يقول لنا لافل فقرة ١٥٣ .	Distance...
التمييز والاتصال ـ خاصيتان أساسيتان للمادة في نظر لافل ـ والتميز هو أساساً فعل الروح على حين أن الاتصال يمثل المكان أو الامتداد في العالم الخارجي فقرة ١٣١ ـ ١٣٢ .	Distinction et Continuité...

المصطلح	الترجمة والشرح
Donné..	معطى ـ كل ما هو معطى في رأي لافل فهو مادي ولهذا فالروح ليست معطاة فقرة ١٢٥ ـ وتلك هي الحال نفسها عند كيركجور فما هو معطى هذا الجسد أما الذات فهي ليست معطاة والمعطى بالنسبة لها مجموعة من الإمكانات قارن فقرة ٣٠٩. ونفس الفكرة موجودة عند بشلار ففي مجال الحياة العلمية أو ميدان الروح عموماً لا شيء معطى وإنما كل شيء يبنى فقرة ٢٧٨ .
Droite...	المستقيم وهو مركب النقطة والمسافة ـ فهو اكتمال لحظات المكان الثلاث ـ أو هو مركب المثلث الكافي الأول قارن فقرة ٣٢.
Durée...	الديمومة ـ وهي مركب اللحظة والفترة ـ ومن هنا كانت تعبر عن الأمان في اكتمال لحظاته الثلاث كما يقول هاملان قارن فكرة ٢٨ .
Effet...	نتيجة ـ أثر ـ اللحظة في مقولة السببية وهي نقيض السبب في مثلث (السبب ـ النتيجة ـ الفعل) قارن فقرة ٥٤.
Empirisme...	المذهب التجريبي ـ يشن هاملان حملة عنيفة على المذهب التجريبي لاعتقاده أن هذا المذهب لا يقدم لنا إلا معرفة عرضية مهوشة في حين أن المعرفة الحقيقية عند هاملان هي المعرفة النسقية التي تقدم الارتباطات الضرورية بين الواقع ـ قارن فقرة (١).
Enclave...	أرض حبيسة أو محصورة وسط أرض أخرى ـ صفة يطلقها سارتر على الوجودية بوصفها جزءاً محصوراً

المصطلح	الترجمة والشرح
	داخل الفلسفة الماركسية التي هي فلسفة العصر ولا يمكن تخطيها أو تجاوزها .
Ensemble...	المجموعة والمقصود بها عند سارتر أي شكل من أشكال العلاقات البشرية. ولهذا أطلق على كتابه «نقد العقل الجدلي» عنواناً فرعياً هو نظرية «المجموعات العملية» أو التشكيلات الاجتماعية .
Espace..	المكان - إذا كان الزمان يتكون من سلسلة من النقاط لا يمكن ردها أو إعادتها فإن هذه الفكرة نفسها لا يمكن لها أن تُفهَم من خلال تقابلها مع ضدها أعني مع لون آخر من الحكم تتواجد فيه الأجزاء معاً في سلسلة متآنية ويمكن ردها وهذا هو المكان عند هاملان والمكان نقيض الزمان في مثلث(الزمان ـ المكان ـ الحرية) قارن فقرة ٣١ ـ ٣٢ ـ والمكان عند لافل هو الاتصال الذي يتحقق فيه التمييز فقرة ١٣٠. وهو لا يوجد بالفعل بل ما يوجد هو الامتداد ـ فقرة ١٣٤ ـ وهناك خصائص أساسية كثيرة للمكان عند لافل راجع فقرة ١٣٥ .
Espece...	النوع ـ اللحظة الثالثة من لحظات التنويع أو تحديد النوع وهي مركب الجنس والفصل عند هاملان.
Espoir...	الأمل ـ وهو موجود في ثنايا اليأس ـ والكلمة الفرنسية عن اليأس تعبر عن هذه الفكرة أصدق تعبير فقرة ٣٣١.
Êthique...	أخلاق ـ سارتر يقيم الأخلاق على أساس الشر الجذري الكامن في العقل البشري ـ راجع فقرة ٤٢٩ .

المصطلح	الترجمة والشرح
Être..	الوجود ـ الوجود والعدم مرتبطان عند هاملان كما هي الحال عند هيجل ولا يفهم أحدهما بمعزل عن الآخر ولهذا فإن العلاقة أو الارتباط يسبقهما معاً ـ والوجود لا يصبح بداية في نسق للمعرفة لكنه يصبح نهاية مثل هذا النسق. ـ والوجود عند لافل فكرة متواطئة بمعنى أنها تطلق على جميع الأشياء بمعنى واحد فقرة ١١٠ ـ والوجود عنده ليس خاوياً أو فارغاً أو عقيماً وإنما هو الفكرة العينية الأصيلة وهو مصدر ثراء لا ينضب. فقرة١١٠ .
Être hors de soi	الوجود خارج ذاته (عند سارتر) كوجود الأفراد في طابور الأتوبيس كوجود بوصفهم كائنات منفصلة تربط بعلاقة التخارج فحسب.
Excedentaire...	زائد ـ فائض ـ كل فرد في مجتمع الندرة ينظر إليه على أنه زائد أو فائض ـ ولا نستطيع أن نحدد من هو الزائد على أساس صفات ذاتية داخلية راجع فقرة ٤٢٩ ، ٤٣٦ .
Exis..	الأكسيس أو الكيان الثابت ـ وهي في الأصل كلمة يونانية تعني الطريقة الثابتة في الوجود أو الأسلوب الدائم أو الموقف الدائم في الوجود. ويطلقها سارتر على البراكسيس بمقدار ما ينفصل عن الفاعل ليتخذ لنفسه كياناً ثابتاً وتلك هي الحال التي يشكل بها التجمع أو الحشد والتي يتشكل بها حقل العاطل عملياً راجع فقرة ٤٣١ .
Existence...	الوجود الفعلي ـ والجدل عند مكتجارب معنيّ بدراسة

المصطلح	الترجمة والشرح
	خصائص الوجود العقلي عن طريق الاستنباط العقلي الخالص ـ وهو عنده أضيق من الواقع وهو أول مقولة في نسق المقولات وهو يلجأ للبرهنة عليه إلى الإدراك الحسي ـ قارن فقرة ٦٦، ٧٢ . والوجود الفعلي عند لافل مصطلح خاص يطلق على الوجود الجزئي والوجود الفعلي عند كيركجور هو الوجود الذاتي وهو لأنه ذاتي فهو عاطفي ولأنه عاطفي فهو جدلي ـ وهو لهذا يحتاج إلى مفكر ذاتي لا يجرد التناقض وإنما يعيش فيه .
Expérience Critique...	تجربة نقدية ـ سارتر يصف التجربة التي يقدمها لنا في كتابه بأنها تجربة نقدية من حيث إنها تعرض لعملية التشميل الخاصة بسارتر والتي كون منها وجهة نظره عن العقل الجدلي مع نقد هذه العملية باستمرار راجع فقرة ٤٠١ وأيضاً فقرة ٤١٦ .
Exclusive Description...	الوصف الطارد أو المانع عند مكتجارب وهو الذي لا ينطبق إلا على جوهر واحد فحسب قارن فقرة ١٠٤ .
Extension...	ما صدق ـ وهو يرتبط بالمفهوم ارتباطاً عكسياً .
Extérieur... Extériorisation. Extériorisation. D'intérieur...	خارجي تخريج تخريج الداخل ـ والمقصود جعل ما بالداخل خارجياً . ويقول سارتر إن الإنسان يعيش على جعل الخارج جوانياً وجعل الجواني برانياً، فالإنسان بالعمل الحر للوعي يأخذ ما هو خارجي ويجعل منه نسيجاً كحياته

المصطلح	الترجمة والشرح
	الداخلية كما أنه يجعل ما بالداخل خارجياً حين يتشيأ وأفكاره وسلوكه وتصبح موضوعات خارجية.
Extériorité...	تخارج - الحركة مثلها مثل الزمان والمكان تعبر عن علاقة تخارج متبادل عند هاملان والعقل الجدلي عند سارتر هو وحدة التداخل والتخارج - قارن فقرة ٣٩٩.
Faire...	العمل وهو لا ينفصل عن المعرفة التي تعني بدورها تغير العالم عند سارتر وبنفس البراكسيس الذي أعرف به أغير العالم ولهذا نجده ينتقل باستمرار من العمل إلى المعرفة قارن فقرة رقم ٣٧٨ ولم تكن مشكلة كيركجور هي أن يعرف بل أن يرى ما الذي ينبغي عليه أن يعمله فقرة ٣٠٥.
Fin...	الغاية - اللحظة الأولى من لحظات الغائية الثلاثة (الغائية - الوسيلة - النسق) عند هاملان فقرة ٥٧.
Finalité...	الغائية - نقيض السببية عند هاملان في مثلث (السبب، الغائية، الشخصية) فقرة ٥٦، ٥٧.
Fini...	المتناهي - المتناهي عند هيجل كما يقول لنا هاملان متناقض مع نفسه وسبب هذا الخلط قضية «اسبينوز» كل تعين سلبي أما المتناهي عند هاملان فهو ناقص فحسب والذات عند كيركجور يتألف من المتناهي واللامتناهي ونقص أحدهما يجعلها تقع في اليأس فقرة ٣١٩-٣٢٣.
Formalisme...	المذهب الشكلي - ويرى هاملان أننا إذا ما رفضنا المذهب الشكلي فإن ذلك يعني التوحيد بين الشكل

المصطلح	الترجمة والشرح
	والمضمون وكذلك بين المبدأ والمنهج وبين العنصر الأول للأشياء ومن ثم فإنه وهو يعرض علينا المقولات إنما يعرض علينا نسقاً من الأشياء فقرة ٤ .
Genre...	الجنس ـ وهو اللحظة الأولى عند هاملان في لحظات تحديد النوع الثلاث أو الضلع الأول في مثلث (الجنس ـ الفصل ـ النوع) فقرة ٤٩ .
Goût...	الذوق ـ الحاسة الثالثة من الحواس الخارجية عند لافل وهو خطوة متقدمة في نقل المشاركة، فيها يمتزج العالم بالجسم ١٦٥ .
Groupe...	الجماعة ـ تتكون الجماعة عند سارتر كسلب للحشد أو التجمع لكن ذلك لا يعني أن كل حشد لا بد أن يتحول إلى جماعة فقرة٤٤٣ . ويمكن للجماعة أن تعود مرة أخرى إلى حالة الحشد ولهذا فمن المستحيل أن نقرر أيهما يسبق الآخر نظرياً فقرة ٤٤٥.
Groupe Assermonté.	الجماعة المتعاهدة ـ أنظر فيما يلي جماعة العهد
Group Serment	جماعة العهد أو القسم ـ وهي الجماعة التي تنشأ لكي تحمي نفسها من الانزلاق مرة أخرى إلى التسلسل والحشد إذ أن مخاطر التفكك والانحلال تبدأ في الظهور مع زوال الخطر المشترك الذي كان سبباً في تكوين الجماعة. وهكذا تكون جماعة العهد خطوة جديدة نحو تكامل الجماعة وتماسكها ـ قارن فقرة ٤٥٠ .
Group en Fusion...	الجماعة المنصهرة، أو الجماعة في حالة الانصهار ـ ويقصد بها سارتر الحالة التي تنتج حين يعرف أعضاء الحشد عجزهم فيندمجون معاً ضد الخطر المشترك

الترجمة والشرح	المصطلح
وتصبح إرادة كل هو إرادة الآخر كما حدث إبان الثورة الفرنسية حين اتحد الباريسيون ضد الحكومة وقوات الملك ـ قارن فقرة ٤٤٩ .	
التاريخ ـ الناس في رأي سارتر هم الذين يصنعون تاريخهم وهو من ثم يذهب إلى أن مسار التاريخ ليس محدداً سلفاً ويفند المذهب الحتمي الذي يعتقد أن هناك قانوناً حتمياً يسيطر على التاريخ. وسارتر يعارض الماركسية أيضاً إذ يرى أنه إذا كان الناس يصنعون التاريخ في ظروف سابقة فإنهم في النهاية هم الذين يصنعونه وليس هذا الظرف ومن هنا كان جدل التاريخ جدلاً يغزل وينسج بواسطة ملايين من الأفعال الفردية ـ قارن فقرة ٣٩٨ ـ والندرة هي محرك التاريخ وبعبارة أخرى إنها تجعل التاريخ ممكناً ثم تحتاج إلى عوامل أخرى لكي تنتجه ـ قارن فقرة ٤٢٦ ـ ويعدنا سارتر بأن يعرض في الجزء الثاني من كتاب التاريخ الذي لم يظهر بعد تطبيقاً للمفاهيم الفلسفية التي عرضها في الجزء الأول على مسار التاريخ .	Histoire...
الإنسان الشيء أو تحول الإنسان إلى شيء وعند سارتر كما هي الحال في تحول سلوكه إلى أشياء أو عندما يستخدم هو نفسه وسيلة لغاية راجع أيضاً مادة التشيؤ وقارن فقرة ٤٢٠ .	Homme chose...
إنسان الندرة هو الإنسان الذي يعيش في عالم تحكمه الندرة وينظر إلى كل فرد على أنه زائد أو فائض أو نوعاً غريباً راجع فقرة ٤٢٧ .	Homme de Rareté..

المصطلح	الترجمة والشرح
Homme du Besoin...	إنسان الحاجة ـ وإنسان الحاجة عند سارتر هو الإنسان الذي يعيش في مجتمع الندرة وهو الذي لا يستطيع أن يشبع حاجاته طالما أن أشكال المادة لا تفي بحاجاتنا.
Homme Inhumain...	إنسان لا إنساني ـ صفة لإنسان الندرة عند سارتر ففي عالم الندرة كل فرد ينظر إلى كل فرد آخر على أنه إمكانية استهلاك ما يحتاج إليه فهو إمكانية لتلاشيه أو انعدامه فقرة ٤٢٧ .
Homme objets..	بشر موضوعات ـ نظرية المعرفة عند ماركس كما يرى سارتر ـ تحول الناس إلى موضوعات بشرية حتى تصل إلى نظرة موضوعية خالصة فقرة ٤١٣ .
Hyperorganisme	كائن عضوي أعلى ـ يرفض سارتر المذهب المثالي الذي يصور الجماعة على أنها كائن عضوي أعلى أو شمولي عضوي فقرة ٤٤٤ .
Idéalisme Organiciste...	المثالية الاعضائية ـ أي المذهب الذي يتصور الجماعة على أنها مجموعة من الأعضاء هي التي تكون الحياة وأن الأفراد في الجماعة هم أعضاء في كائن عضوي أعلى ـ فقرة ٤٤٤ .
Identité de L'alterité..	هوية الآخرية ـ الخاصة الثانية للتجمع أو الحشد عند سارتر وهو يقصد بها أن الأفراد المنفصلين في حالة التجمع هم متحدون أيضاً في انفصالهم فقرة ٤٣٦ .
Impuissance...	الضعف أو العجز أو الوهن ـ خاصية يتسم بها الحشد أو التجمع من حيث أن كل مستمع في الإذاعة أو قارىء صحيفة لا يستطيع أن يفعل شيئاً واللحظة التي يدرك

المصطلح	الترجمة والشرح
	فيها الحشد ضعفه وعجزه هي التي ينقلب فيها هذا الضعف إلى ثورة جامحة تؤدي إلى تكوين الجماعة.
Incomplet...	ناقص غير كامل عند هاملان، وكل حد من حدود الجدل عند هاملان باستثناء المقولة الأخيرة ـ هو حد ناقص أو غير كامل ولهذا فهو يسعى إلى أن يكمل بالحد الآخر ـ قارن فقرة ١٩.
Inconnaissable..	ما لا يمكن معرفته ويرى سارتر أنها عقبة ينبغي إزاحتها عن طريق المعرفة كما يرى أن وصف الإنسان بها كما فعل كيركجور يعبر عن فكرة يائسة في حين أن سارتر يذهب إلى أن الإنسان مجهول فحسب أو أنه لم يعرف حتى الآن لأننا لم نتعلم كيف نفهمه فقرة ٣٧٧.
Individu General...	الفرد العام ـ خاصية تطلق على كل فرد في حالة التجمع من حيث أن كل فرد من أفراد هذا التجمع ليس له خاصية نوعية يتصف بها بل هو يشبه الآخر تمام الشبه أو هو هذا الآخر ولهذا كان فرداً عاماً.
Induction...	الاستقراء مثل آخر على المنهج التحليلي عند هاملان على اعتبار أن الاستقراءة هو «قراءة» أو تحليل للواقع فقرة ٩ والاستقراء في رأي مكتجارت ليس صحيحاً بذاته أو واضحاًبذاته ومن المستحيل دراسة خصائص الوجود في رأي مكتجارت عن طريق الاستقراء فقرة ٦٦.
Inerte...	العاطل أو الخامل أو المتجمد (عند سارتر) وهو المادة الخام بالمعنى الواسع للكلمة أو هو الهيولي يشتغل عليها البراكسيس.

	الترجمة والشرح
Inertie...	القصور الذاتي أو الجمود سمة من سمات الفعل على جميع المستويات عند سارتر.
Inhumainité de l'homme	لا إنسانية الإنسان ـ وهي عند سارتر لا تأتي من وجود طبيعة مشتركة بين البشر وهي لا تستبعد إنسانية الإنسان، وإنما هي ارتباط البشر فيما بينهم في مجتمع الندرة بحيث ينظر كل واحد منهم إلى الآخر على أنه زائد أو خطر عليه فقرة ٤٢٨ .
Insipide...	عديم الطعم وهو اللون الأسود في ميدان الطُعُوم على حد تعبير لافل فقرة ١٦٦.
Instant...	اللحظة وهي الحد الأول في فكرة الزمان التي تنقسم داخلياً ثلاثة أقسام عند هاملان وهي (اللحظة ـ الفترة ـ الديمومة) فقرة ٢٨ .
Instinct Conservatif..	غريزة المحافظة وهي في رأي بشلار تكون عند المفكر في النصف الثاني من حياته وهي في ميدان الروح بصفة عامة دليل على توقف عملية الخلق فقرة ٢٧٧.
Instinct Formatif...	غريزة الإبداع أو التكوين وهي في رأي بشلار تكون موجودة عند المفكر في النصف الأول من حياته فقرة ٢٧٧.
Instrumenta lisation	توسلية خاصة للبراكسيس عند سارتر وهو يعني بها أن البراكسيس يحول المادة إلى وسيلة من أجل تحقيق الغايات البشرية قارن فقرة ٤٠٧ .
Intervalle...	الفاصلة أو المسافة الزمانية عند هاملان ولافل

المصطلح	الترجمة والشرح
Intervalle Spatial...	مسافة مكانية أو فاصل مكاني وهي عند هاملان ضد النقطة وليست نقيضها.
Interchane - gabilité	إمكان التغير المتبادل - الخاصية الثالثة التي يتصف بها المجتمع بوصفه شكلاً من أشكال العلاقات الاجتماعية وهي تعني أن كل فرد من أفراد الحشد يمكن أن يحل محل الآخر فوجوده في بداية الطابور الذي ينتظر السيارة لا يرجع إلى خصائص ذاتية داخلية فيه وإنما كان يمكن أن يكون الأخير.
Interieur.. Interiorité...	داخلي أو جواني داخلية - جوانية والعقل الجدلي عند سارتر هو وحدة الجوانية والتخارج.
Interiorisation...	تدخيل - جعل الشيء جوانياً عند سارتر والإنسان عنده يعيش على تدخيل الخارج وتخريج الداخل (راجع فيما سبق تخريج).
(Relation..)..	علاقة لا متعدية عند مكتجارت قارن فقرة ٩٦.
Intuition...	حدس - عيان مباشر - والمكان عند هاملان حدس إلى جانب أنه تصور عقلي قارن فقرة ٣٦.
Laps de Temps...	الفترة - المدة - وهي النقيض أو الضلع الثاني في المثلث الذي تتكون منه مقولة الزمان عند هاملان (اللحظة - الفترة - الديمومة) قارن فقرة ٢٨.
Lieu (Lieux)..	حيز (ج. أحياز) - والمادة عند لافل هي الحيز الذي تشغله جميع المحسوسات فقرة ١٢٥.

الترجمة والشرح	المصطلح
حيز هندسي ـ عند هاملان وهو يقابل المستقيم الذي تحده نقطتان.	Lieu Geometrique.
حد حد مكاني ليس له أبعاد وهو النقطة أول لحظة من لحظات المكان الثلاث (النقطة ـ المسافة ـ المستقيم) فقرة ٣٢.	Limite... Limite Spatial...
متعدد الكيفيات ـ عند مكتجارت أن الموجود يملك كيفيات إيجابية وسلبية وهو لهذا متعدد الكيفيات فقرة ٧٨.	Many Qualities...
الكتلة ـ مفهوم الكتلة في نظر بشلار مثل على تجديل المفاهيم العلمية الحديثة فقد مر بخمس مراحل أول مرحلة هي تصور الكتلة على أنها الحجم الكبير فقرة ٢٨٣ ثم استخدام الوزن والمقاييس فقرة ٢٨٥ ثم ارتبط بالجهد والسرعة عند نيوتن فقرة ٢٨٦ ثم مفهوم الكتلة السالبة عند ديراك ٢٨٧ ـ ٢٨٨ ثم المفهوم الجدلي الذي جمع ذلك كله في تصور واحد ٢٨٨ ـ ٢٨٩.	Masse...
المادة ـ عند لافل هي الحيز الذي تشغله جميع المحسوسات وهي معطاة وكل ما هو معطى مادي فقرة ١٢٥. والبراكسيس عند سارتر يحول المادة إلى شيء حي فقرة ٤٠٨ ـ ولهذا يقول سارتر إن المادة هي البراكسيس مقلوب فقرة ٤١٠ ـ وليس المقصود بالمادة عند سارتر الطبيعة الخارجية فحسب بل وأيضاً العلاقات البشرية للأشكال الاجتماعية أقرب إلى المادة بهذا المعنى من أي مصطلح آخر راجع فقرة ٤١٠.	Matiere...

المصطلح	الترجمة والشرح
Mediation...	توسط - ويعتقد سارتر أن الماركسية بحاجة إلى دراسة مجموعة من التوسطات كالفرد في طفولته (وهو ما يدرسه التحليل النفسي) والأسرة التي يدرسها علم الاجتماع. . الخ قارن فقرة ٣٧٣ ويرفض كيركجور فكرة التوسط ويقول إن الفكرة المركزية في الفلسفة هي التوسط بينما الفكرة الرئيسية في المسيحية هي المفارقة.
Methode Analytique...	المنهج التحليلي - يرفضه هاملان ويلح عليه لافل.
Methodes Synthetique...	المنهج التركيبي - وهو المنهج الأساسي عند هاملان ويبدأ تاريخه من هيراقليطس حتى هيجل وهو يثير التصورات عن طريق التقابل.
Moi...	الأنا اللحظة الأولى من لحظات الشخصية الثلاث (الأنا - اللاأنا - الوعي) فقرة ٥٩ - ٦١.
Mouvement...	الحركة - الحركة هي مركب الزمان والمكان عند هاملان وهي تنقسم داخلياً إلى ثلاثة أقسام هي (الإقامة - الإزاحة - الانتقال) فقرة ٣٧ - ٣٨ والحركة هي مركب الامتداد والديمومة عند لافل فقرة ١٤٤. والحركة تصور من التصورات الأساسية في جدل الطبيعة عند الماركسيين فالحركة هي شكل وجود المادة كما قال انجلز ولا وجود للحركة بدون المادة، ولا للمادة بدون الحركة والحركة لا تفنى وستحدث ٢١٤ - ٢٢٠.
Moyen...	وسيلة - اللحظة الثانية من لحظات الغائية الثلاث (الغاية - الوسيلة - النسق) فقرة ٥٨.
Neant...	العدم - لا يفهم العدم إلا من حيث علاقته بالوجود

الترجمة والشرح	المصطلح
(راجع هذا المصطلح فيما سبق).	
الضرورة ـ عكس العرضية ـ والضرورة في نظر سارتر ينبغي أن لا نخلط بينها وبين القهر أو الارغام ـ العقل الجدلي هو مركّب الضرورة والعرضية أو الحدوث فقرة ٣٩٦ ـ والندرة تظهرنا على ضرورة العرضية، وعرضية الضرورة فقرة ٤٢٥ ـ والضرورة والإمكان عاملان تتألف منهما الذات عند كيركجور ونقص أحدهما يجعلها تقع في اليأس قارن٣٢٦ ـ ٣٣١.	Necessité...
السالب ـ الحد الثاني في المثلث الذي يتكون منه الكيف وهو (الموجب ـ السالب ـ المتعين) قارن فقرة ٣٩.	Negatif...
السلب ـ كان السلب هو الخاصية الأساسية في الجدل الهيجلي أما عند هاملان فاللحظة الحاسمة في الجدل هي لحظة التقابل قارن فقرة ١٩ ـ والسلب عند بشلار لا يتم بطريقة آلية وإنما بجهد ومعاناة فلا شيء تلقائياً ٢٦٩ ـ وكان السلب في الهيجلية هو مترجاك كما يقول كيركجور لكن فكرة السلب قائمة في قلب الجدل الكيركجوردي فهي «الضيق الأبدي» على حد تعبيره فقرة ٣١٣.	Negation...
العدد ـ هو نقيض العلاقة في المثلث الأول في جدل هاملان وهو (العلاقة ـ العدد ـ الزمان) وخاصية العدد هي التشتت والتفرقة والاستقلال (قارن فقرة ٢٣ ـ ٢٤).	Nombre...
مبدأ اللاهوية ـ مبدأ أساسي في الجدل العلمي المعاصر ويطالبنا بشلار بأن نتدرب عليه لكي نعرف أن الموضوع	Non - Identité...

الترجمة والشرح	المصطلح
يمثل مفرق طرق وأنه ملتقى وجهات نظر شتى (فقرة ٢٨٩).	
اللاأنا - نقيض الأنا واللحظة الثانية في مثلث الشخصية عند هاملان (الأنا - اللاأنا - الوعي) فقرة ٥٩.	Non - Moi...
اللامنفصل - خاصية للعدد عند هاملان فعلى الرغم من أن العدد متميز بالتفرقة والتشتيت إلا أن ذلك لا يعني الانفصال الكامل.	Non Separé...
لا موقف - خاصية النظرية المعرفية الموضوعية التي يقول بها ماركس أي المعرفة التي تعزل الإنسان لتستخلص نظرية موضوعية خالصة بغير أية إضافة غريبة فقرة ٤١٣	Non - Situe...
علاقة جواز التماثل عند مكتجارت ومن الكلمات التي تدل عليها: يحب - ينظر.. الخ فقرة ٩٦.	Non Symmetrical (Relation)...
علاقة جائزة التعدي عند مكتجارت فقرة ٩٦.	Non Transitive (Relation)
اللاوحدة - وهو حد تعبير يعبر عن السلب الكامل للوحدة وهذا هو المعنى الدقيق للتناقض عند هاملان فهناك استبعاد مطلق بين الحدين - قارن فقرة رقم ١٢.	Non - Unite...
علاقة جائزة الانعكاس (عند مكتجارت) أعني أنها يجوز ولا يجوز عكس حدودها فقرة ٩٦.	Non - Reflexive (Relation)...
ويرى سارتر أن الفهم الشامل للإنسان لا يقتصر على الجانب الذاتي أو الجانب الموضوعي بل لا بد من	Objectif...

الترجمة والشرح	المصطلح
التأليف بينهما قارن فقرة ٣٨٥.	
التموضع عند سارتر - يتحول (سلوك الإنسان) وأفعاله إلى موضوعات وهو يرتبط بالاغتراب بصفة خاصة عندما تنفصل هذه الموضوعات عن الإنسان وتعارضه ويرتبط بالتحول إلى الآخر فالمادة التي يتم فيها العمل تحمل خاتم الإنسان وهي تموضعه ٤٠٩ وفقرة ٤٣٠.	Objectivation...
الموضوعية - وهي لا تنفصل (عند سارتر) عن الذاتية - ونظرية المعرفة التي تحاول أن تكون موضوعية خالصة تقع في المثالية كما هي الحال عند ماركس والتي تحاول أن تكون ذاتية خالصة تقع في الشك كما هي الحال عند لينين.	Objectivité...
العقبة المعرفية عند بشلار وهو يقصد بها المعارف والمعلومات التي يأتي بها الإدراك الحسي العادي وأيضاً ألوان الكسل والركود التي تطرأ على فعل المعرفة فقرة ٢٧٢.	Obstacle Epistemologique.
الروائح - وهي تدل عند لافل على إيقاع ديمومتنا العضوية في علاقتها بالأجسام الحية - فقرة ١٦٩.	Odeurs...
الشم - وهو عند لافل يشبه السمع من حيث إنه داخلي لكنه أكثر نفاذاً منه فهو يصل إلى باطن الأشياء وهو لهذا خطوة متقدمة على طريق المشاركة فقرة ١٦٧.	L'odorat...
المقابل - الحد الثاني في القانون الأساسي الثلاثي عند هاملان وهو القانون الذي يعتمد عليه الجدل عنده - والمراد مقابل الوضع وهو ما يعبر عنه أحياناً بلفظ النقيض (قارن فقرة ٢١).	Opposé..

الترجمة والشرح	المصطلح
تقابل ـ اللحظة الحاسمة في المنهج التركيبي عند هاملان هي لحظة التقابل، وكل وضع عنده لـه ما يقـابله قارن فقرة ١٩ ـ ٢١.	Opposittion..
الكيفيـات الأصلية ـ وهي عنـد مكتجارت ـ الكيفيـات الأولى التي لا تنشأ من شيء آخر في مقـابل الكيفيـات العـلائقية التي تنشـأ عن طريق العـلاقـات قـارن فقـرة ٩٩.	Original Qualities..
السمـع ـ يشكل السمـع مع البصـر عند لافـل حاستي التخارج لكنه يرتبط بالزمان عـلى حين أن البصـر يرتبط بـالمكـان وهـو داخـلي في حـين أن البصـر لا يـدرك إلا السطوح وحدها قارن ١٥٨ ـ ١٦١.	L'ouie...
أدوات ـ الناس يتحدثون عند سـارتر إلى أدوات بـالمعنى الحـرفي الكلمة لكي يؤثـروا في الأشياء قـارن فقرة رقم ٤٠٧.	Outils...
الهندسة الشاملة (عند بشـلار) وهي التي تضم الهندسـة الإقليدية واللاإقليدية في آن معاً قارن فقرة ٢٦٩.	Pangeometrie...
المفـارقة في فكـر كيركجـور هي بمثابـة الرفـع في فلسفة هيجل ٣٤٠ ـ والمفارقة جدلية لأنها تحقق اتحاد الأضـداد بغير رفع. فقرة ٣٤١.	Paradoxe...
المشاركة ـ التجربة الأساسية عنـد لافل، والعقـل الأول «أنـا في العالم» والمشكلة هي كيف نحلل هـذا الامتزاج تحليـلاً جدليـاً يبرز لنـا الخواص الأسـاسية في الأنـا وفي الوجود في وقت واحد قارن ١١٢ ـ ١١٣ و١٢٦.	Participation...

الترجمة والشرح	المصطلح
الماضي المتجاوز ـ والماضي المتجاوز عند سارتر هو ماهية الإنسان من حيث أن الماهية كما قال هيجل الوجود المرفوع أو الماضي.	Passe Depasse...
الخطيئة ـ والخطيئة عند كيركجور ترتبط بالقلق وهي جدلية لأنها تعبر عن القوة والضعف وتفرق الناس وتجمعهم ٣٣٧.	Peché...
الإدراك ـ المعرفة عند سارتر تفاعل مستمر بين الإدراك والتصور ٣٩٠.	Perception
الدوام الثبات ـ اللحظة الأولى من اللحظات الثلاث التي تنقسم إليها مقولة التحول إلى الآخر (الدوام ـ المسخ ـ تحول الكيف) فقرة ٤٦.	Persistance...
الشخصية ـ المقولة الأخيرة في سلسلة التصورات الأساسية التي يعرضها علينا جدل هاملان وهي مركب السببية والغائية قارن فقرة ٥٩.	Personnalité...
فلسفةاللاخاصية ـ فلسفة العلوم الجدلية التي يدعو إليها بشلار وهي أنها تقول: لا للمعرفة السابقة.	philosophie ouverte du Non....
فلسفة مفتوحة ـ الخاصية الأساسية لفلسفة العلوم الجدلية التي يدعو إليها بشلار وهي أنها تنفتح على جميع الأفكار والمذاهب ٢٥٥ ـ ٢٧١.	Philosophie ouverte...
سطح ـ مركب المثلث الثاني من أشكال المكان (الخط المستقيم ـ الزاوية ـ السطح) قارن فقرة ٣٢.	Plan...
تعديد ـ إكثار ـ ما دمنا لا نفترض شيئاً معيناً ينتشر فمن الممكن تعديد المعادلات بقدر ما هناك من أشياء تنتشر	Pluraliser...

الترجمة والشرح	المصطلح
على نحو ما فعل ديراك ـ	
الكثرة ـ اللحظة الثانية في اللحظات الثلاث التي يتكون منها العدد وهي نقيض الوحدة ـ قارن فقرة ٢٥ .	Pluralite...
النقطة ـ الشكل الأول من أشكال المكان وأبسط أشكاله والحد الأول الذي ينقسم إليه المكان داخلياً (النقطة ـ المسافة الخط) قارن فقرة ٣٤ .	Point...
الشكل المضلع ـ متعدد الأضلاع ـ ومنه يصل هاملان إلى الشكل الرباعي ـ بإضافة ضلع إلى المثلث ـ قارن فقرة ٢٦ .	Polygone...
الوضع ـ اللحظة الأولى من لحظات العلاقة وهي ترادف النقطة والضلع الأول في المثلث الأساسي عند هاملان هو الوضع ـ المقابل ـ المركب) قارن فقرة ٢٠ .	Posé...
إمكان وجود يرتبط (عند سارتر) بجعل الممكنات ويمكن أن ننظر إلى الإمكان نظرة مزدوجة فنرى له معنىً إيجابياً ومعنى سلبياً قارن فقرة ٤٠٥ ونقص الإمكان عند كيركجور يجعل الذات تقع في اليأس وهو يأس الضرورة ـ قارن فقرة ٣٢٦ ـ ٣٣١.	Possibilité...
الموجب ـ اللحظة الأولى من لحظات الكيف الثلاث (الموجب السالب ـ المتعين) قارن فقرة ٤١ .	Positif...
العاطل عملياً ـ أو المتجمد عملياً ـ مصطلح من أهم وأصعب المصطلحات التي يستخدمها سارتر في كتابه «نقد العقل الجدلي» وفي استطاعتنا بمعنى ما أن نقابل بينه وبين البراكسيس على اعتبار أن البراكسيس هو جانب	Pratico inerte...

المصطلح	الترجمة والشرح
	الفعل والعمل والوعي والشعور أي ما يسميه سارتر في «الوجود والعدم» بالوجود لذاته على حين أن العاطل عملياً هو حقل العمل أو المادة التي يشتغل عليها البراكسيس وهو بمعنى من معانيه قريب من الوجود في ذاته وإن كان العاطل عملياً أوسع من حيث أنه البيئة المادية بما في ذلك البشر وأفعالهم التي انفصلت عنهم وتجمدت.
Praxis Individuel...	البراكسيس الفردي ـ البراكسيس الفردي عند سارتر جدلي الطابع وهو الأساس الذي يقوم عليه جدل التاريخ ـ والبراكسيس الفردي يحتوي على جانبين ذاتي وموضوعي أو النية والجانب الداخلي ثم الظروف الموضوعية الخارجية وهما يرتبطان بعلاقة جدلية فالجانب الداخلي عند الإنسان محكوم بالإطار الاجتماعي وهذا الإطار الاجتماعي يعمله الفرد قارن ٤٠٤ ـ ٤٠٥.
Predication of Unreality...	حمل اللاواقع عند مكتجارت وهو يمكن في رأيه أن يكون صحيحاً كالزاوية المربعة للمثلث فقرة ٦٥.
Presence...	حضور ـ النمط الثاني من العلاقات التسلسلية عند سارتر ولقد كان النمط الأول هو علاقة الغياب (أنظر هذا المصطلح فيما سبق).
Primary Qualities...	الكيفيات الأولية ـ وهي عند مكتجارت الكيفيات الأصلية في مقابل الكيفيات المشتقة والتكرارية فقرة ١٠٢.
Progressive Regressive...	تقدمي ـ تراجعي ـ خاصية للجدل عند سارتر من حيث إنه يبدأ من الحياة المعاشة ثم يعود القهقرى إلى

المصطلح	الترجمة والشرح
	جذورها منطلقاً إلى الأمام والتجربة النقدية كلها من هذا القبيل بمعنى أنها تنقد نفسها باستمرار. وتوصف هذه الخاصية أيضاً بالأفقية والرأسية معاً.
Projet...	المشروع ـ فكرة النشاط البشري تتضمن بالضرورة في جوفها جانبين اللحظة الذاتية أو المشروع والموقف الخارجي الموضوعي الذي يجد الإنسان نفسه فيه ـ قارن فقرة ٤٠٣ والمعرفة العلمية في نظر بشلار عبارة عن مشروع تجريبي لا منهج تجريبي فقرة ٢٧١.
Propositions sous contraires...	قضيتان داخلتان تحت التضاد
Propositions Sub contraires...	نفس المصطلح السابق
Psychanalyse...	التحليل النفسي ـ ينظر سارتر إلى التحليل النفسي على أنه نظام مساعد أو وسيلة توسط مطلوبة بوصفه المنهج الذي يهتم قبل كل شيء بتجديد الطريقة التي يعيش عليها الطفل وعلاقاته العائلية داخل مجتمع معين. لكن سارتر لا يقصد بالتحليل النفسي مدرسة فرويد التقليدية وإنما هو يضع مبادىء أساسية للتحليل النفسي الوجودي.
Quadrilatére...	الشكل الرباعي ـ ويصل إليه هاملان من خلال إضافة ضلع إلى المثلث ـ قارن فقرة ٢٦.
Qualité...	الكيف ـ نقيض الحركة، ومنهما معاً يتكون مركب هو التحول إلى الآخر ـ فقرة ٣٩ ـ والوجود عند مكتجارت ليس لفظاً بلا مدلول إنه يشير إلى شيء وراءه،

الترجمة والشرح	المصطلح
والكيفيات الإيجابية والسلبية هي التي تكون طبيعة الموجود ـ قارن فقرة ٧٥ ـ والكيف هو التعين الأخير للعالم ونحن حين نصل إلى مقولة الكيف فإننا نصل في نظر لافل إلى تمام نظرية المادة. قارن فقرة ١٥٠ ـ ١٥١ ـ والكيف هو أساس الذاتية عند كيركجور وهو خاصية جدل العواطف فهو جدل كيفي في مقابل جدل الكم عند هيجل فقرة ٣١٣.	
المسؤول ـ ويقصد به سارتر الإنسان الذي يصبح موضوعاً لسؤال أو لمعرفة، وهو ما اهتمت به الماركسية وغيرها من النظم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة حتى استبعدت السائل قارن فقرة ٣٩٥.	Questionné...
السائل ـ ويقصد به سارتر الذات الفاعلة والتي تصنع التاريخ وهو أيضاً الإنسان الباحث الذي يقوم بالدراسة، وهذا الإنسان هو الذي تستبعده الماركسية لكي تقتصر دراستها على وصف الإنسان كموضوع للدراسة وموضوع للتاريخ فحسب ـ قارن فقرة ٣٩٥.	Questionneur...
الارتباط، عند هاملان.	Rapport...
العقل ـ لا يعني عند سارتر نظاماً فكرياً خالصاً وإنما هو علاقة بين المعرفة والوجود فقرة ٣٩٥ ـ ويطالبنا بشلار بإثارة المشكلات والقلاقل أمام العقل فقرة ٢٧٩ ـ ويطالبنا كيركجور بالغاء العقل وصلبه على مذبح الإيمان فقرة ٣٤٠ ـ وقد يشكل العقل البشري نفسه لوناً من العقبة الابستمولوجية بما ينطوي عليه من كسل وركود فقرة ٢٧٩.	Raison...

الترجمة والشرح	المصطلح
العقل التحليلي ـ مصطلح يقصد به سارتر العقل الكلاسيكي الذي ساد طوال القرن السابع عشر ولا يزال قائماً حتى يومنا هذا عند كثير من المذاهب الفلسفية وهذا العقل هو ما كان يطلق عليه هيجل اسم الفهم وهو جزء ضروري من العقل الجدلي فقرة ٣٩١.	Raison Analytique...
منعكسة (علاقة) عند مكتجارت وهي أي علاقة يمكن عكس حدودها فقرة ٩٦.	Reflexive (Relation)..
علاقة ـ أول مقولة في جدل هاملان وهي الأساس الذي يرتكز عليه الجدل كله فقرة ٢٠ ـ والعلاقات أساسية أيضاً عند مكتجارت وإذا كان الجوهر متمايزاً فلا بد أن تكون هناك علاقات بين الجواهر فهي على الأقل متشابهة ومختلفة فقرة ٩٠ ـ والعلاقة عند مكتجارت كالكيف لا يمكن تعريفها فقرة ٩١.	Relation..
علاقة خارجية ـ عند سارتر فقرة ٤١٧. علاقة داخلية عند سارتر فقرة ٤١٧.	Relation Exterieur Relation Interieur
صلات ـ ومكتجارت يوحد بينها وبين الخصائص المشتقة قارن فقرة ٩٨ـ ٩٩.	Relationships...
الكيفيات العلائقية عند مكتجارت وهي الكيفيات التي تظهر من العلاقات قارن فقرة ٩٩.	Relational Qualities...
يمكن رده أو إعادته أو قلبه ـ خاصية لأجزاء المكان عند هاملان وهي عكس أجزاء الزمان التي لا يمكن ردها أو إعادتها راجع فقرة ٣١.	Reversible...

الترجمة والشرح	المصطلح
علم ـ معرفة ـ والمعرفة تعني عند هاملان دائماً تحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء وهي لهذا لا بد أن تكون نسقية فقرة ١ .	Savoir...
الصمت ـ مقابل الضجة في بداية سلم الأصوات عند هاملان فقرة ٤٤ . والصمت هو ليل الصوت عند لافل فهو يلغي الديمومة ويضعنا في الأبدية، وكما أنه لا يوجد ليل كامل فإنه لا يوجد صمت مطلق ـ فقرة ١٥٨ .	Scilence...
عقل مكون ـ خاصية للعقل الجدلي من حيث إنه يسهم في تكوين طبيعة المعروف، ومجاله هو التاريخ البشري، وتظهر هذه الخاصية إذا نظرنا إلى العقل الجدلي من زاوية الذاتية والفرد ـ ٣٩٠ ـ ٣٩٣ .	Raison Constituante...
عقل مكون ـ خاصية للعقل الجدلي من حيث إنه يتكون بواسطة جميع العقول المتكونة أو بواسطة الآخرين راجع فقرة ٣٩٣ .	Raison Constituee...
العقل الجدلي ـ عند سارتر منهج لبحث وتطوير التجربة العينية ولتصورات هذه التجربة فقرة ٣٩٠ ـ مجاله في التاريخ فلا يوجد في الطبيعة علاقات جدلية فقرة ٣٩٢ وهو عقل يتأسس ويؤسس فقرة ٣٩٢ وهو يصنعه الأفراد ولا يأتي من مكان آخر فقرة ٣٩٧ وهو وحدة الحرية والضرورة فقرة ٣٩٨ ـ وهو أيضاً وحدة التخارج والتداخل ٣٩٩ .	Raison Dialectique...
العقل الوضعي ـ وهو نفسه ما يسميه سارتر بالعقل التحليلي ـ وهو العقل الكلاسيكي الذي ساد في القرن السابع عشر ولا يزال قائماً عند كثير من المدارس	Raison Positiviste...

الترجمة والشرح	المصطلح
الفلسفية حتى اليوم ـ فقرة ٣٩١.	
الندرة ـ ترتبط الندرة بالحاجة فليس هناك من أشكال المادة ما يكفي لإشباع متطلبات الحاجة ـ ويذهب سارتر إلى أن واقعة الندرة في العالم واقعة عرضية ولكنها أصبحت ضرورية والندرة هي محرك التاريخ فقرة ٤٢٥-٤٢٧.	Rareté...
حَشْد ـ اسم آخر يطلقه سارتر على التجمع أو مجموعة الأفراد الذين يرتبطون بقانون السلسلة.	Rassemblement...
عقلانية جدلية ـ مذهب بشلار الجديد الذي يرى انفتاح العقل على التجربة وهو يسميه أيضاً مذهب فوق العقلانية فقرة ٢٨٠.	Rationalisme Dialectique...
العقلانية المغلقة ـ وهي العقلانية الكلاسيكية القديمة في نظر بشلار، في مقابل العقلانية الجدلية الجديدة التي يدعو إليها فقرة ٢٦٨ ـ وهي العقل التحليلي الكلاسيكي والوضعي عند سارتر في مقابل العقل الجدلي فقرة ٣٩٠ ـ ٣٩٢.	Rationalisme fermée...
عثرة ـ عند كيركجور ـ المسيحية عثرة والمسيحي عثرة والمسيح هو العثرة الكبرى والمقصود بالعثرة ما لايمكن للعقل أن يفهمه فهي مفارقة وهي جدلية من حيث إنها تجمع بين نقيضين شأنها شأن المفارقة ٣٤١.	Scandal...
الإقامة ـ المستقر ـ أول وضع للحركة التي تنقسم داخلياً ثلاثة أقسام هي (الإقامة ـ الإزاحة ـ الانتقال) فقرة ٣٨.	Sejour...

الترجمة والشرح	المصطلح
الإحساس بالإخفاق أو الفشل - وهو إحساس المعلم لكن المعلمين لا يشعرون به قط في رأي بشلار فقرة ٢٧٨.	Sens de l'echec...
الإحساس بالجهد - الحاسة الثالثة من الحواس الداخلية عند لافل فقرة ١٨٥.	Sens de L'effort...
الحواس الخارجية - وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس عند لافل وهي نوافذ نطل منها على العالم ويمتزج العالم بنا عن طريقها أيضاً لكي نحقق فعل المشاركة.	Sens Externes..
الحواس الداخلية وهي خمس أيضاً هي الإحساس بالحرارة والإحساس بالحركة والإحساس بالجهد والإحساس العضوي والإحساس الجنسي الذي يصل امتزاج العالم بنا معه إلى قمته.	Sens Interieurs..
الإحساس بالحركة - الحاسة الثانية من الحواس الداخلية عند لافل فقرة ١٨٤.	Sens du mouvement..
الإحساس العضوي - الحاسة الرابعة من الحواس الداخلية عند لافل فقرة ١٨٩.	Sens Organique..
الإحساس الجنسي - الحاسة الخامسة من الحواس الداخلية عند لافل وفيها تكتمل الحواس الداخلية كلها فقرة١٩٥.	Sens Sexuel
تسلسلية - عملية تحول. كثرة من الأشخاص إلى سلسلة عند سارتر.	Serialisation...
تسلسل - خاصية للتجمع الذي يرتبط أفراده بعضهم ببعض بعلاقات التخارج المتبادل ومن أمثلته طابور الأتوبيس.	Serialite...

الترجمة والشرح	المصطلح
السلسلة ـ التجمع أعني مجموعة من الأشخاص الذين يتسمون بخاصية التسلسل ويطلق عليهم سارتر اسم السلسلة.	Serie
قانون السلسلة عند سارتر وهو قانون التجمع أو الحشد.	Serie (La Regle de la Serie)
تسلسلي ـ مسلسل ـ صفة للسلوك الانعزالي في حالة التجمع وقد تطلق أيضاً لتصف العواطف والأفكار التي يحكمها قانون السلسلة.	Seriel..
التشابه والاختلاف ـ أول علاقة بين الجواهر بعد تمايزها عند مكتجارت فقرة ٩٠.	Similiarity and Diversity..
الكيفيات البسيطة (عند مكتجارت) وهي الكيفيات التي لا تقبل التحليل إلى كيفيات أخرى فقرة ٧٩.	Simple Qualities..
المثالية الذاتية ـ أو الذات الوحيدة أو الأنا وحدية ويتخذ مكتجارت من انهيارها دليلاً على تمايز الجوهر ـ فقرة ٨٦.	Solipsim...
انعزالي (سلوك) سلوك يسلكه الأفراد في حالة التجميع من حيث أن كل فرد من هؤلاء الأفراد لا يهتم بغيره ولا يوجه له كلمة ولا يلحظه.	Solitaire (Conduite..)
عزله ـ الخاصية الأولى للتجميع من حيث أن كل فرد يعيش في عالمه الخاص منفصلاً عن الأفراد الآخرين ـ والعزلة سلوك إيجابي ومن هنا فإن سارتر يعتبرها علاقة.	Solitude..
الرنين ـ وهو الإحساس الذي يمكننا في نظر لافل من إدراك الزمان إدراكاً حياً ـ فقرة ١٦١.	Sonorité...

المصطلح	الترجمة والشرح
Sort Commun..	مصير مشترك ـ فعل يتم بواسطته التحول من التجمع إلى الجماعة كما حدث إبان الثورة الفرنسية
Sub Contraire..	قضية داخلة تحت التضاد (أنظر قضية).
Sub Contrairété..	الدخول تحت التضاد (راجع قضية).
Subjectif	ذاتي ـ ويعتقد سارتر أن الفهم الشامل للإنسان يتبغي ألا يقتصر على الجانب الموضوعي ـ قارن فقرة ٣٨٥.
Subjectivité...	الذاتية ـ وهي لا تنفصل عن الموضوعية، ولهذا أخطأ ماركس ولينين في الفصل بينهما قارن فقرة (٤١٣) ـ والذاتية كما يقول سارتر ليست كل شيء ولكنها ليست لها شيء. والذاتية عند كيركجور هي الحقيقة وهي أساس الجدل وهي الوجود، ولهذا ينبغي الاهتمام بها قبل أي شيء آخر ـ والذات مركب يتألف من المتناهي واللامتناهي والضرورة والإمكان... الخ.
Substance..	الجوهر ـ وهو عند مكتجارت الوجود الذي لا بد من وجوده لكي يحمل الكيفيات والعلاقات فقرة ٨٠ وهو يرد على الذين ينكرون الجوهر ٨٣.
Substantiality...	الجوهرية ـ والكيف الذي يمتلكه الجوهر عند مكتجارت هو الجوهرية على الرغم من أنه هو نفسه ليس كيفاً فقرة ٨٢.
Succession...	التوالي ـ خاصية الزمان عند لافل فقرة ١٤٠ والتوالي هو تعريف الزمان عندليبنتز أيضاً، وهو تعريف يرفضه هاملان لأنه يجعل من الزمان مصادرة ـ راجع فقرة ٣٠.

المصطلح	الترجمة والشرح
Sufficient Description...	الوصف الكافي ـ وهو عند مكتجارت الوصف التام أو الكامل قارن فقرة ١٠٤.
Surrationnalisme.	مذهب فوق العقلانية ـ وهو مذهب بشلار الجديد وهو يرادف العقلانية الجدلية فقرة ٢٨٠.
Syllogisme...	القياس ـ والقياس عند هاملان هو لونٌ من ألوان التفكير التحليلي ـ قارن فقرة رقم ٩.
Symbiose...	التكافل ـ مصطلح يستعيره سارتر أصلاً من علم الحياة، وهي تعني تعايش كائنين معاً دون أن يضر أحدهما الآخر، بل يفيد كل منهما الآخر، وهو يشير بها إلى الترابط الحي بين الإنسان والمادة حين يتحول النشاط الحي إلى مادة، وحين تحجز المادة الإنسان، كالمنزل الذي يستمد بقاءه من نشاط الإنسان ويبتز جهده لكنه يحميه أيضاً، والكلمة في الأصل يونانية وهي مكونة من مقطعتين. . Sym بمعنى معاً و. . Bios بمعنى حياة ـ راجع فقرة ٤٠٨.
Symmetrical (Relation..)..	علاقة تماثل ـ عند مكتجارت ومد الكلمات التي تدل على التماثل شقيق، وابن عم. . . الخ فقرة ٩٦.
Synthese...	المركب أو اللحظة الثالثة في كل مثلث وهي تجمع بين اللحظتين السابقتين (وهما لحظتان متضايفتان، وليستا متناقضتين) كما يقول هاملان في فكرة واحدة، وهذا المركب هو إثبات جديد ينادي بدوره نقيضه. . وهكذا دواليك فقرة ٢٠ ـ ٢١.
Systematique...	نسقي ـ المعرفة النسقية هي المعرفة التي تبرز الارتباطات

المصطلح	الترجمة والشرح
	الضرورية بين الأشياء وهي المعرفة الحقيقية عند هاملان على عكس ما يقدمه لنا المذهب التجريبي قارن فقرة ١.
Systematising Science...	علم تنسيق أو تصنيف نسقي - خاصية للعلم الذي عاصره انجلز فقرة ٢٠٠.
Systeme..	نسق - المعرفة عند هاملان لا بد أن تكون على شكل نسق مترابط لا مجموعة متراصة من المعلومات لا رابط بينها قارن فقرة ١١ - والنسق عند هاملان هو اللحظة الثالثة في مقولة الغائية فهو مركب الغاية والوسيلة فقرة ٥٦ - ٥٧.
Tact...	اللمس - وهو عند لافل أب لجميع الحواس الأخرى فنحن نجد أنفسنا في اتصال مباشر مع الأشياء التي نلمسها - وهو يصل بنا إلى تخوم العالم الداخلي - وهو ينتشر في الجسم كله فقرة ١٧١ - ١٧٦.
Tactile (Qualites..)..	لمسية (كيفيات) المجموعة الأولى من الكيفيات وهي تتألف من الكيفيات اللمسية والديناميكية ودرجات الحرارة قارن فقرة ٤٢.
Tangible...	الملموس - ما يلمس.
Theorie du mixte...	نظرية المزيج عند لافل وهي تعبر عن استنباط المادة نفسها من حيث أن استنباطها لا يظهرها فحسب بل يظهر معها أيضاً الفعل الذي استنبطها فهي مزج بين الفعل والمادة فقرة ١١٣.

المصطلح	الترجمة والشرح
Theorie des niveau..	نظرية المستويات ـ أضافها جان بير فيجيه إلى جدل الطبيعة وهي تدعو إلى التخلي عن الطابع المكتمل لقوانين الطبيعة لأن المرء يستطيع أن يحلل الواقع إلى سلسلة من المستويات لها قوانينها الخاصة ـ فقرة ٢٣٣.
Temps...	الزمان ـ المقولة الثالثة في سلسلة المقولات الجدلية عند هاملان وهي مركب العلاقة والعدد طالما أنها تعبر في آن معاً عن الوصل (الذي عبرت عنه مقولة العلاقة) والفصْل (الذي عبرت عنه مقولة العدد) من حيث إن لحظات الزمان متفرقة لكنها مرتبطة قارن فقرة ٢٧ ـ والزمان عند لافل هو مجال الحياة الداخلية فهو ذاتي بل هو أساس الحياة الذاتية كلها فقرة ١٣٩ ـ ١٤٠.
Terme..	حد ـ والعلاقة باستمرار تتكون من حدين على الأقل كما يقول لنا هاملان ومكتجارت.
Tete bien faite...	رأس محكم الصنع ـ أو رأس مغلق، وهو نتاج مدرسي كما يقول بشلار وهو يطلب إعادة صهره باستمرار فقرة ٢٧٧.
Tete ferme...	رأس مغلق ـ وهو الرأس التام المكتمل الصنع أو المكتظ بالمعلومات الراسخة التي لا تتغير وهو ضد الروح العلمية الجديدة التي يحدثنا عنها بشلار.
Thèse	قضية ـ دعوى ـ وهي الحد الأول في كل مثلث وهي ترادف الوضع وهي دائماً إثبات ناقص ينادي النقيض على حد تعبير هاملان.
Total...	شامل ـ كلي

المصطلح	الترجمة والشرح
Totalisant...	شمّال ـ صيغة مبالغة تفيد كثرة التشميل والفرد عند سارتر يقوم باستمرار بعملية تشميل أو بناء صياغات كلية وهي ليست وقفاً على موضوع معين ومن هنا كان الفرد شمّالاً لما يريد.
Totalisation...	تشميل ـ مصطلح من أهم وأصعب مصطلحات سارتر في نقد العقد الجدلي، وهو يعبر عن فكرته عن الصفات الكلية التي يقوم بها الفرد والتي تتفكك باستمرار ثم يعاد تكوينها من جديد لكنها تتفكك ـ وهكذا. وقد عرضنا له بالتفصيل فقرة ٤١٣.
Totalisateur...	مُشمِّل ـ الفرد الذي يقوم بعملية التشميل السابقة.
Totalitaire..	شمولي
Totalité...	شمول ـ مركب الكثرة والوحدة. والوحدة وهي تترجم عادة بمقولة الجملة ـ وهي في نظر هاملان تعبر عن العدد حيث ينقسم داخلياً ثلاثة أقسام هي الوحدة والكثرة والجملة والشمول (وهو نفس تقسيم كانط) قارن فقرة ٢٥ ـ والشمول عند سارتر النتيجة التي تنتهي إليها عملية التشميل أو هي التشميل حين ينفصل عن فعله والشمول تصور كلي يتكون من أجزاء لكنه هو الذي يضفي على الأجزاء قيمتها ولا يمكن أن يساوي مجموعها أجزاءه. ومن أمثلة الشمول عند سارتر في ميدان الفن اللوحة والسيمفونية. والشمول مفهوم اضافه فيجيه إلى جدل الطبيعة تحت ضغط هجمات سارتر المتكررة فأصبحت الطبيعة بذلك تشكل ألواناً كثيرة من الشمولات فقرة ٢٣١ ـ ٢٣٢ والشمول عامل أساسي في تكوين العقل الجدلي فقرة ٤٨٤.

الترجمة والشرح	المصطلح
شمل يتفكك أو يتحلل ومن الأمثلة التي يسوقها سارتر على ذلك فكرة الطبقة كتعبير كلي لا يكون له وجود إلا إذا تفكك من خلال الفرد والأسرة وتحـوّل إلى سلوك وتصرفات قارن فقرة ٣٧٣.	Totalité Detotalisee...
الكل ـ وهو عند لافل ليس مجموعاً من الأجزاء وإنما هو يسبق الأجزاء جميعاً ويؤسس وجودها فقرة ١١٢ .	Tout...
التعالي أو التجاوز وهو يعبر عن فكرة السلب.	Transcendance...
التحول ـ اللحظة الثالثة من لحظات التحول إلى الآخر وهي مركب الدوام والمسخ فقرة ٤٦ .	Transformation...
علاقة متعدية عند مكتجارت فقرة ٩٦ .	Transitive (Relation..)...
النقلة في المكان عند هاملان	Translation
شفافية ـ وضـوح أمام الذهن ـ قابلية للفهم والفرد عند سارتر يكتشف الجدل بوصفه شفافية عقلية بمقدار ما يصنعه راجع فقرة ٣٩٨.	Translucididfe...
شفافية جدلية أو وضوح جدلي ـ بمقدارما أسهم في صنع الجدل بمقدار ما يبدو لي هذا الجدل قابلاً للفهم وواضحاً أمام ذهني أو على أنه شفافية عقلية قارن فقرة ٣٩٨.	Translucidite Dialectique..
انتقال ـ مركب الإقامة والإزاحة قارن فقرة ٣٨.	Transport...
شبه المنحرف ويتكون عند هاملان بإضافة ضلعين متوازيين إلى الشكل الرباعي فقرة ٣٤ .	Trapeze...

المصطلح	الترجمة والشرح
Triangle...	المثلث المسطح الذي يتكون من مستقيمين يشكلان زاوية منفرجة يستدعي مستقيماً ثالثاً بوصفه شكلاً ناقصاً وهكذا يظهر المثلث إلى الوجود راجع فقرة رقم ٣٤.
Unité...	وحدة ـ اللحظة الأولى في التقسيم الداخلي للعدد (الوحدة ـ الكثرة ـ الشمول أو الجملة) ـ قارن فقرة ٢٥.
Unit of Opposition	وحدة الأضداد ـ تصور من التصورات الرئيسية في جدل الطبيعة عند الماركسيين وكل عملية طبيعية هي عندهم تحوي زوجاً من الأضداد حتى ولو كانت هذه العملية بسيطة للغاية قارن فقرة ٢٢٩.
Unique	وحيد ـ فريد أَوْحَدْ ـ مقولة جدلية عند كيركجور من مقولات الجدل الكيفي عنده وهي جدلية لانها تعبر عن التقاء الأضداد فالأوحد فريد لكنه الكل أيضاً فقرة ٢٩٨.
Univoque...	متواطىء ـ وفكرة التواطؤ من الأفكار الهامة عند لافل وهو يعني بها الفكرة التي تطلق على أشياء بمعنى واحد مثل فكرة الوجود فقرة ١٠٨.
Unreflexive (Relation..)..	علاقة لا منعكسة ـ وهي العلاقة التي لا يجوز عكس حدودها عند مكتجارت.
Violence	العنف ـ والعنف عند سارتر هو بنية الفعل البشري في عالم الندرة من حيث أنه يظهر للرد على عنف مضاد قارن ٤٢٩.
Volume...	الحجم ـ مركب السطح والاتجاه عند هاملان وهو يمثل

المصطلح	الترجمة والشرح
	الشكل الثابت من الأشكال المكانية وهو اللحظة الأخيرة في المكان قارن فقرة ٣٥ .
La Vue...	البصر - أوحاسة من الحواس الخارجية عند لافل - وهو حاسة المكان فهو لا يدرك إلا السطوح فقرة ١٥٣ .

مراجع البحث

(1) Adler (M. J.): DIALECTIC; London Kegan - Paul - 1927.

(2) Afanasyev (V.): Marxist philosophy - progress publishers Moscow - 1965.

(3) Alston (W. P. and George Nakhnikian): Readings in Twentieth Century philosophy. London - the Free press of Glencoe - 1963.

(4) Auden (W. H.): Kierkegaard - London - Cassell - 1955.

(5) Axelos (K. -: Le Logos Fondateur de la Dialectique Paris - Desclee de Brower - 1956.

(6) Bachelard (Gaston): La philosophie du Non: Essai d'une philosophie de nouvel esprit scintifique - Paris presses universitaires de France - 1949.

(7) Bachelard (G.): Le nouvel esprit Scientifique - Paris presses Universitaire de France - 1963.

(8) Bachelard (G.): La dialectique de la duree. Paris presses universitaires de France 1963.

(8) Bachelard (G) La Formation de l'Esprit Scientifique Paris - librairie philosophique 1947.

(9) Bachelard (G.): Le Dialectique de la duree. Paris presses universitaires de France 1963.

(10) Blankham (H. J.): Six Esistentialist Thinkers - Routledge and Kegan Paul London - 1953.

(11) Blanche (R.): Contemporary Science and Rationalism - En. Trans. By. I. A C. Le Beck - Edinburgh Oliver - Boyd. 1958.

(12) Barrett (W. and Benry D. Aiken): philosophy in the twentieth century: An anthology. Vol. Four; N. Y. Random House - 1947.

(13) Blanchard (B): Reason and analysis - London George allen and unwin - 1962.

(14) Bespaloff (R.) «Notes sur la repetition de Kierkegaard: Article dans la revue philosophique N. 5 - 6 moi - Juin 1934 Librairie Felix - Alcan.

(15) Boc..enski (L. M. -) La philosophie contemoraine en Eurpe -

Paris - pauto - 1967.
(16) Bochenski (J. M.): «Soviet russian dialectical materialism. D. Reidel publishing company dordrcht - Holland 1963.
(17) Bonjour (G) : The categories of dialectical materialism contomporary soviet Ontology.Trans. by Blakeley. (Reidel publising company - Holland - 1967).
(18) Bradley (F. H.): The principles of logic - Vol. 2 Oxford university press - London 1922.
(19) Brandt (F).: S. Kierkegaard: His life and his works translated by Detdanske Selskab - Printed in denmark - Copenhagen 1963.
(20) Brehier (Emile): Histoire de la philosophie tome 2 la philosophie moderne; presses universitaires de France Paris - 1948.
(21) Ganguilhem (G.): sur une Epistemologie Concordataire (Dans;: Hommage A Bachelard) Paris -P. U. F. 1957.
(22) Capek (M.): The philosophical Impact of contemporary physics - N. Y. 1961.
(23) Church (R. W.): Bradley's Dialectic - London George allen and unwin 1942.
(24) Collingwood (R. G.): «Speculum mentis: or the map of knowledge - Oxford at the clarendon press - 1956.
(25) Cornu (Auguste) Hegel, Marx and Engels : in the philosophy for the future. The Q est of modern materialis. Ed. by roy wood sellars and marvin farber - the Macmillan Company- N. Y. 1949.
(26) Dutt (C.): Fundamentals of marxism - Leninism. Moscow progress publishers 1964.
(27) Engels (F): Dialectics of Nature. Foreign Languages publishing house - Moscow - 1954.
(28) Engels (F.): Anti - Duhring. Foreign languages publsishing house - Moscow 1962.
(29) Erdei (Lazlo).: The Principle of contradiction in formal and dialectical logic (in selected studies - Academiae scientiarum Hungaria - Budapest 1965.
(30) Ewing (A. C.): the Idealist tradition from berkely to blanshard. United states of America 1957.
(31) Foulquié (Paul): La dialectique. Paris P. U. F. 1949.
(32) Geiger (L. B.): Une critique formelle de la dialectique, Brice parain - Desclee de Brouwer, 1956.
(33) George (R. T. DE): The new marxis - N. Y. Bobbs merril pegasus - 1968.

(34) Guggenheimer (Heinrich W.): Magic and dialectic - article in diogens - N. 60.
(35) Halder (H.): Neo - Hegelianism. London, heath granton L. T. D. 1927.
(36) Hamelin (octave);: Essai sur les elements principaux de la representation. Paris felix - Alcan 1925.
(37) Hoffding (H.): A History of modern philosophy vol. 2. Trans. by B. E. Meyer. Dover publication - united states of America 1955.
(38) Hook (Sidney): from hegel to marx: Studies in the intellectual develópment of K. Marx - U. S. A. 1962.
(39) Hook (Sidney) : Dialectic in society and history in readings in the philosophy of Science - Ed. By Feigl and brddbeck New - york appleton century crofts; 1953.
(40) Huisman (Denis): «Octave Hamelin. Dans tableau de la philosophie contemporaine - Editions fishchacher - Paris 1957.
(41) Hyppolite (J.): Gaston Bachelard ou le romantisme de la l'intellingence (Dans: H mmage A Bachelard) Paris, P. U. F. 1957.
(42) Hyppolite (J.): Études sur marx et Hegel; Paris marcel Riviere — 1965.
(43) Jolivet (Regis): Intorduction to kierkegaard - trans. By Fredrick Muller - London 1950.
(44) Kaufmann (Walter): «From shakespeare to existentialism anchor books - new york - 1960.
(45) Kierkegaard (S.): Journal (Extraits) Traduit du Danoi par Knud Ferlov et jean cateau, Paris, Gallimard 1955.
(46) Kierkegaard (S.): post - scriptum aux miettes philosophiques Paris - Gallimard; 1949.
(47) Kierkegaard (S.): Le concept de l'angoisse , Paris, Gallimard - 1935.
(48) Kierdegaard (S.): The concept of dread; Eng. Trans. by W. Lowrie - priceton press; 1957.
(49) Kierkeraard (S.); journals 1853 - 1855 the last mears, Eng. trans. By R. G. Smith - London ; fontana library 1950.
(50) Kierkegaard (S.): The journals of Ki 1834 - 1854. Eng. Trans. By alexander dru - fontana books - London 1958.
(51) Kierkegaard (S.): Riens philosophiques - Paris, Gallimard 1949.
(52) Kierkegaard (S.): Le journals seducteur - Collection idees N. 84 Paris , Gallimard - 1943.

(53) Kierkegaard (S.): Traité du desespoir - traduis du danoi par knud ferlov et jean - J. Cateau - collection idées N. 25 Paris - Gallimard1949.
(54) Kierkegaard (S.): The point of view, Eng.trans. By walter lowrie - oxford university press, London; 1950.
(55) Kierkegaard (S.): concluding unscientific postscript. Eng. Tans. by david F. Swenson and walter lowrie - princeton university press - London; 1950.
(56) Kierkegaard (S.): crainte et tremblement: lyrique - dialectique. Trad. France. par P. H. Tisseau - fernand aubier editions montaigne Paris - 1935.
(57) Kierkegaard (S.): The present age and the difference between a genius and apost; Eng. trans. By A. dru harper torch books the cloister library N. Y. 1962.
(58) Kierkegaard (S.): phisophical fragment or a fragment of philosophy Eng. trans. By david F. swenson - princeton university press - N. Y. Seventh printing 1958.
(59) Kierkegaard (S.): Fear and tremblingnt Eng. trans. by W. Lowrie anchor books - N. Y. 1954.
(60) Kierkegaard (S.): The sicknesse unto death Eng. trans. by W. Lowrie - anchor books N. Y. 1954.
(61) Kierkegaard (S.): The journals; edited and translated by alexander dru - oxford university press - London; 1959.
(62) Kopninel (Paul V.): Dialectica and logic art. in Diogens N. 60
(63) Kursanov (G.): Fundamentals of Dialectical materialism.
Moscow - progress publishers; 1967.
(64) Lavelle (L.): La dialectique du monde Sensible, Paris presse universitaires de France - 1954.
(65) Lavelle (L.): Du temps et de l'eternité. Aubier - Paris 1945.
(66) Lavelle (L.): De l'etre - aubier; Paris; 1947.
(67) Lavelle (L.): philosophie Française En\es deux Guerres - Paris - Aubier; 1942.
(68) Lecourt (Dominique) : De bachelard ou materialisme historique 2 - art. dans larc - revue trimestrielle - numero 42 consacré a bachelard - Paris 1970.
(69) Lenin (V. I.): Selected Works, vol. 38 philosophical notes - trans. by clemens dutt; Moscow 1963.
(70) Lenin (V. I.): Materialism and emprio - criticism - Moscow F. L. P. H. 1952.

(71) Lenin (V. I.): Selected works 3 vols. F. L. P. H. Moscow 1960.
(72) Lichtheim (G.): Marxism: an historical and critical study, London-routldge and kegan Paul; 1967.
(73) Laing (R. D. and. D. G. Cooper): Reason and violence: A decade of sarte's philosophy - London; tavistock publications 1964.
(74) Lowith (K.): L'achevement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez marx et kierkegaard dans recherche philosophique,tome 4; Paris; Boivin and C. editeurs 1934 - 1935.
(75) Lowith (K.): La conciliation hegelienne,dans recherches philosophiques; Tome 5; Paris boivin and C. 1935 - 1936.
(76) Lowrie (walter): kierkegaard,harper torch books 2 vols the cloister Library N. Y. 1962.
(77) Marx (K.): Capital: A critical analysis of capitalist production - Moscow P. P. H. 1965.
(78) Marx (K.) and Engels (F.): selected works,2 vols. Moscow 1962.
(79) Marc (A.): methode et dialectique,dans aspects de la Dialectique - paris; desclee de brouwer - 1956.
(80) Mctagaart (john Ellis): The nature of existence,Vol one — cambridge at the university press - 1921.
(81) Mctaggart (J. E.): Studies in the hegelian dialectic - second edition N. Y : Russell and russell Inc. 1964.
(82) Mctaggart (J. E.): A commentary on Hegel's logic,London - cambridge at the university press 1921.
(83) Mesnard (p.): la vrai visage de kierkeggard - Paris beauchesne - 1948.
(85) Muirhead (J. N.): Contemporary british philosophy,George allen and unwin - london.
(86) Nadler (K.) : la dialectique de vie, existence, esprit dans; recherches philosophiques, tome 4, Paris –Boivin 1934 - 35.
(87) Niel (H.): Dialectique hegelienne et dialectique marxiste dans: Aspects de la dialectique - — Paris; desclee brouwer. 1956.
(88) Novack (G.): Existenttialism versus marxist: A conflicting views on humanism; N. Y. Delta books; 1966.
(89) Politzer (G. Guy besse and M. Caveing): principes fondamentaux de philosophie: Paris editions sociales - 1954.

(90) Popper (K.): What is dialectc..? in Conjectures and refutations - the growth of scientific knowledge - London; routledge and kegan Paul - 1963.

(91) Pucelle (jean): Louis lavelle dans: tableau de la philosophie contemporaine, editions fischacher - Paris 1957.

(92) Radhakrishnan(S.): History of philosophy; estern and western vol. 2 - London,George allen and unwin - 1953.

(93) Rintelen (J. V.): beyond existentialism - trans. by H. graff. London. George allen and unwin - 1961.

(94) Rohde (peter): S. Kierkegaard; George allen and unwin, London, 1963.

(95) Rosenthal (M. M): «Les problemes de la dialectique dans le capital de marx - Paris - Moscow 1959.

(96) Robbiczek (Paul): existentialism for and against - cambridge at the university press - 1964.

(97) Ruggiero (G. DE): modern philosophy - trans. by H. Hannry and collingwood - London G. allen - unwin; 1921.

(98) Ruyer (Raymond): le mythe de la raison dialectique, 2 art, dans la revue de metaphysique et de morale N. 1 - 2 Paris 1961.

(99) Ruyer (Raymond): dialectic aspects of belief,art. in diogens N. 60.

(100) Sargi (B.): la participation à L'etre dans la philosophie de louis lavelle - Paris; beauchesne - 1957.

(101) Sartre (jean paul): critique de la raison dialectique, tome 1 - Gallimard - Paris 1960.

(102) Sartre(J. P.): The problem of method; Eng. trans. by hazel E. Barnes - methuen; 1963.

(103) Sartre (J. P. et R. Garaudy; J. Hyppolite, j. Vigier et Orcel): marxisme et existentialisme: controvers sur la dialectique. Paris - plon; 1962.

(104) Sartre(J. P. - et des autres): Kierkegaard vivant, Paris, Gallimard - 1966. (collection idees).

(105) Schaft (A): A philosophy of man, N. Y. delta book 1963.

(106) Schilpp (P. A.) The philosophy of C. D. Broad, tuder publishing company; N. Y. 1959.

(107) Schneewind (J. B.): Mctaggart; Art. in the encyclopedia of philosophy. vol 5 ed. by paul Edwards - the macmillan company and the free press N. Y. 1967.

(108) Serouya (H.): Intiation A la phiosophie contemporaine Paris - librairie fischbacher - 1956.

(109) Senne (rene le..); d'octave hamelin a la philosophie de l'esprit art. dans: tableau de la philosophie contemporaine, editions fischbacher - Paris - 1957.

(110) Sesmat (A.): dialectique hamelinienne et phiosophie chretienne. (dans; aspects de la dialectique - Paris - 1956).

(111) Smith (colin): octave hamelin in the encyclopedia of phiolsophy - vol. 3.

(112) Smith (colin): gaston bachelard art. in the ency. of philosophy - volume one.

(113) Stalin (J.): dialectical and historical materialism, lawrence and wishart L. T. D. London - 1934.

(114) Tomas (Gyorgy): criticism of the concept of identity in formal logic (in selected studies) - academiae scientiarum hungaricae- budapest - 1965.

(115) Tisseau (P.H.): Kierkegaard: Dans Tableau de la philosophie Contemporaine. Fischbacher; Paris; 1957.

(116) Tymieniecka (Anna- teresa): Louis lavelle; in the encyclopedia of philosophy - vol. 4.

(117) Ve drine (helene): le profil epistemologique art, dans; l'arc revue trimestrielle. N. 42 consacré a bachelard Paris - 1970.

(118) Verneaux (roger): leçons sur l'existentialisme, Paris, pierre teque; 1964.

(119) Wahl (jean): Etudes kierkegaardiennes. Paris; vrin 1970.

(120) Wahl (J.): kierkegaard: le pardoxe (dans la revue des meienees philosophiques et theologique - No; 2 mai 1935; vrin.

(121) Wahl (J.): philosophies of existence. trans. by y. Lory - London - routledge and kegan paul; 1959.

(122) Warnock (Mary): the philosophy of sartre; London. hutchinson university library - 1966.

(123) Weil (eric) : logique de la philosophie. Paris - vrin - 1967.

(124) Yakhot (O.); what is dialettical materialism. Moscow - progress publishers - 1965.

قواميس ودوائر معارف :

(125) Lalande (andré): vocabulaire technique et critique de la philosophie - Paris; librairie; felix - alcan 2 vols. 1926.

(126) Goichon (A. M.): lexique de la langue philosophique d'ibn sina (avicenne) Paris - desclee de brouwer - 1938.

(127) Rosenthal (M and p. yudin): a dictionary of philosophy progress publishers - Moscow - 1967.

(128) Runes (D. D.): The dictionary of philosophy - vision press and peter owen; London.

(129) Edwards; paul (Editor in chief): the encyclopedia of philosophy - the macmillan company and the free press N. Y. 1967.

(130) Alfred weber and denis huisman; tableau de la philosophie contemporaine - editions - Paris - 1957.

(131) Baldwin (Mark): «Dictionary of philosophy and psychology vol. 1.

(132) Goblot (Edmond): le vocabulaire philosophique. Paris 1908.

(133) Adler (M.): the great ideas: a syntopicon of great books of the western world. edited by J. M. mortimer adler and W. gorman, vol. 1. (publisher: william benton) 1952.

الفهرس



جدل الإنسان

يدرس هذا المؤلَّف ما الذي حدث للجدل بعد هيجل في الميدان العقلي ثم ميدان الطبيعة، وأخيرا مجال الانسان. لذا قسمناه إلى ثلاثة كتب هي :

١ ـ «**جدل الفكر**»: وهو يُعنى بتتبع مسار الجدل في ميدان العقل الخالص حيث يدرس الفكر من زاوية الذات أو الفكر الجدلي بوصفه تمثلاً لدى الفرنسي **هاملان** ، ثم يدرس الفكر من زاوية الموضوع أو الفكر بوصفه خصائص أساسية للوجود لدى الانجليزي **مكتجارت** ، وأخيراً يدرس الفكر من زاوية الذات والموضوع في آنٍ معاً كما يتجلّى في جدل المشاركة لدى الفرنسي **لافل** .

٢ ـ « **جدل الطبيعة** » : هنا ننتقل من دراسة الفكر الخالص إلى الطبيعة ، حيث يتألف جدل الطبيعة من مثلث يضم ثلاثة أضلاع يشتمل على ثلاث قضايا : قضية إيجابية وهي إثبات جدل للطبيعة أو الفلاسفة الذين يدافعون عن جدل للطبيعة كما لدى **انجلز** والماركسيين المعاصرين . أمّا الضلع الثاني فيشمل حجج الذين ينفون وجود جدل للطبيعة لا سيما لدى **سارتر** و **هيبوليت** . ونختم الكتاب الثاني بمركبٍ يثبت وجود جدل للطبيعة مرتكز أساساً على المفاهيم العلمية عن الطبيعة كما لدى الفرنسي **بشلار** .

٣ ـ « **جدل الانسان** » : ها هنا ندرس مركب الفكر والطبيعة أي الفكر حين يلتقي بالمادة ، ونبدأ بدراسة جدل الذاتية أو جدل العواطف أو الانسان من الداخل لدى **كيركجور** ثم ننتقل إلى نقيضه أي الروح الموضوعي أو الانسان من الخارج لدى **ماركس** ثم ننتهي بدراسة الانسان من الداخل ومن الخارج معاً ، أو محاولة التوفيق بين الوجودية والماركسية كما يعرضها **سارتر** في كتابه « نقد العقل الجدلي » ، وعلى هذا النحو يكتمل البناء المعماري لتطور الجدل بعد هيجل .

(المؤلف)

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ هاتف ـ ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ ـ ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١
Email: kansopress@yahoo.com
توزيع دار الفارابي